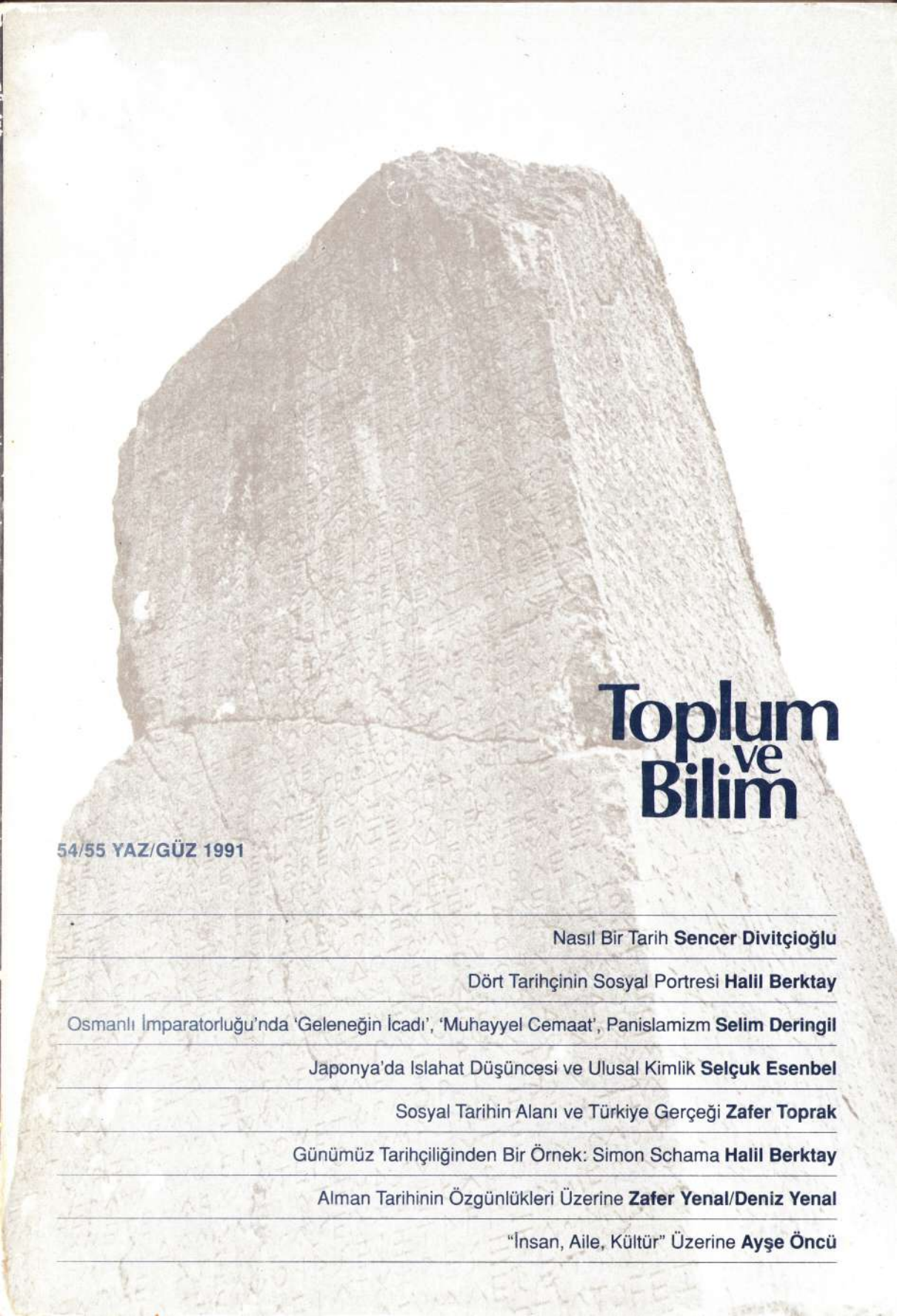


Toplum ve Bilim

54/55 YAZ/GÜZ 1991

Nasıl Bir Tarih **Sencer Divitçioğlu**

Dört Tarihçinin Sosyal Portresi **Halil Berktay**

Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat', Panislamizm **Selim Deringil**

Japonya'da Islahat Düşüncesi ve Ulusal Kimlik **Selçuk Esenbel**

Sosyal Tarihin Alanı ve Türkiye Gerçeği **Zafer Toprak**

Günümüz Tarihçiliğinden Bir Örnek: Simon Schama **Halil Berktay**

Alman Tarihinin Özgünlükleri Üzerine **Zafer Yenal/Deniz Yenal**

"İnsan, Aile, Kültür" Üzerine **Ayşe Öncü**

54 YAZ - GÜZ 1991 / ÜÇ AYLIK DERGİ

Toplum ve Bilim

	Tanıtım yazısı	*3*
MAKALELER		
Sencer Divitçioğlu	**Nasıl Bir Tarih?**	*5*
Halil Berktay	**Dört Tarihçinin Sosyal Portresi**	*19*
Selim Deringil	**Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat' ve Panislamizm**	*47*
Selçuk Esenbel	**Japonya'da Islahat Düşüncesi ve Ulusal Kimlik**	*65*
Zafer Toprak	**Sosyal Tarihin Alanı ve Türkiye Gerçeği**	*77*
İLETİŞİ		
Derleyen ve Çeviren: Halil Berktay	**Günümüz Tarihçiliğinden Bir Örnek: Simon Schama**	*89*
KİTAP ELEŞTİRİSİ		
Zafer Yenal-Deniz Yenal	**Alman Tarihinin Özgünlükleri Üzerine**	*103*
Ayşe Öncü	**"İnsan, Aile, Kültür" Üzerine**	*117*

Dergideki yazıların özetleri **Historical Abstracts and America: History and Life**'da yayımlanmaktadır.

Tarihyazıcılığı Özel Sayısı

Toplum ve Bilim'in bu sayısı tarih ve tarihçilik üzerine. Bir kısmı Sarıca toplantılarında sunulmuş; tartışılmış tebliğler. Günümüz Türkiyesi'nde tarihyazıcılık üzerine yazılanlar tarih çalışmalarına oranla geri planda kalıyor. Tarihin felsefi ve yöntemsel sorunları yeterince irdelenmiyor. Sarıca toplantıları bir ölçüde bu boşluğu gidermeye yönelik.

Bu sayıda çok değişik tarih yöntemlerini ve üsluplarını bir arada bulacaksınız. Tarihin diğer disiplinlerle olan bağını göreceksiniz. Farklı disiplinlerden gelen yazarların tarihe bakışlarını Türkiye'de bu bilim alanına olan ilginin ne denli yoğun olduğunu kanıtlıyor.

Sencer Hoca'nın iktisattan yola çıkıp antropolojide karar kılması, tarihle antropoloji arasındaki yakın bağları gündeme getirmesi, Türkiye'de son derece sığ olan tarihsel antropolojiye, ya da antropolojik tarihe ışık tutuyor. Her zamanki gibi Sencer hoca özgün bir üslupla konusuna yaklaşıyor. Makale başlığı "Nasıl Bir Tarih?"

Halil Berktay "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi"yle Türk tarihçiliğinin biyografisi ve prosografisine yöneliyor. Yusuf Akçura, Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık belki de 20. yüzyıl tarihçiliğimiz köşe noktaları. Halil'in yazısında ulus-devlet oluşum sürecinde tarihyazıcılığımızın biçimlenişi gündeme geliyor.

"Geleneğin İcadı"yla Eric Hobsbawn ve Terence Ranger tarihçiliğe yep yeni bir alan açmışa benzer. Keza Benedick Anderson'un "muhayyel cemaat"ı. Selim Deringil'in bu kavramsal modelleri II. Abdülhamit dönemine yetkin bir biçimde uyguladığını görüyoruz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat' ve Pan İslamizm" tarihçiliğimiz açısından önemli bir kazanım.

Yine güncel tarihçiliğin başka bir boyutu "kimlik" sorunu. Geleneğin icadıyla ve muhayyel cemaatla uyumlu bir boyut. Bu kez Japonya örneğinde "ulusal kimlik" arayışını Selçuk Esenbel'den izliyoruz. Japon ıslahat düşüncesinin ge-

çirdiği evreleri Selçuk akıcı bir üslupla bizlere sunuyor. Japonya Türkiye karşılaştırması Türkiye'de tarihçilerin ana sorunsallarından biri.

"Sosyal Tarihin Alanı ve Türkiye Gerçeği"de Zafer Toprak, toplumbilim ile tarihin 19. yüzyıldan bugüne kesiştikleri ve ayrıştıkları alanların bir dökümünü veriyor. Sosyal tarihin günümüz Türkiyesi'nde dışlanmasının bir nedeni de tarihçiliğimizin aşırı "profesyonelliği". Bilimler profesyonelleştikçe çevreyi dışlıyorlar. Oysa Türkiye'de tarihçi çevre disiplinlerden dost kazanmalı.

İletişi bölümümüz ülkemizde hemen hiç tanınmayan bir akademisyen yazara, Simon Schama'ya ayrılmış. Halil Berktay biri röportaj biri makale iki çevirisiyle bizlere Simon Schama'yı tanıtıyor. Schama bir anlamda "Yeni Tarih"e bir başkaldırı. Siyasal tarihin yeniden vurgulanma gereği duyulduğu bir dönemde Türkiye güncelliğini yakından izliyor.

Kitap eleştirisinde Zafer Yenal ve Deniz Yenal Alman tarihine uzanıyorlar. Almanya modeli tarihçilere özgünlüğü nedeniyle çoğu kez cazip gelmiş. Bu nedenle de yazarların deyişiyle Avrupa'nın "sorunlu çocuğu" görünümünü kazanmış. Geoff Eley ve David Blackbourn'un "Alman Tarihinin Özgünlükleri: Ondokuzuncu Yüzyıl Almanyası'nda Burjuva Toplumu ve Siyaseti" başlıklı kitabını yorumluyorlar.

Tarihyazcılığı dosyası dışında kalan tek yazı Ayşe Öncü'nün "İnsan, Aile, Kültür" başlıklı kitap tanıtımı. Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın sosyal psikoloji alanında bir dizi denemesini içeren kitap tarihçilerin de duyarlı olmaları gereken alanlardan birini irdeliyor. Psikotarih Batı'da giderek güncelleşiyor.

Nasıl Bir Tarih?

Sencer Divitçioğlu

Gerek *Kök Türkler* (1987) kitabını, gerekse o konuyla ilgili maddeleri yazarken, bunların kabaca hangi tarih metodolojisi zeminine oturduğunu sezmiyor değildim. Ama biliyorum da denilemezdi (Zira, insanın yazmadığı birşeyi iyi bildiğine inanmam; aksi her vakit geçerli olmasa bile). Üstelik bu sezgilerimin okur tarafından paylaşıldığından da zerre kadar kuşkum yoktu. Ta ki, metodoloji konusunda bir Viyanalı kadar hassas olan dostum Dr. Ayşe (Buğra) Kavala'nın (1989) "Karluklar'dan Karahanlılar'a" (1990 c) adlı makalemi okuduktan sonra nezaketle bana "okurun bunu anlayıp anlamadığından emin misiniz?" diye sormasına kadar. O an aydığımı itiraf edeyim. Değil okur, acaba ben kendim nasıl bir tarih yapdığımın farkında mıydım? Hayır, değildim! Bu yüzden de aşağıdaki makaleyi kaleme almaya karar verdim. İşte;

1.a. Tarih, ilk elde günümüzde yaşayan tarihçinin, geçmişte yaşamış olan "başkasını" okuyarak yaptığı bir bilimdir. Tarihçi için bu başkası yadtır; yani uzaklarda olan mesafeleşmiş bir yabancıdır. Onun hakkındaki bilgiler ancak arşivden bulunup okunan belgelerden (arkeolog için örenden çıkaran bulgulardan) elde edilir. Ve tarihçi kendi kültür ve ideolojisinin ve de çağdaş tarih ve antropoloji (sosyal ve fiziksel antropoloji, dilbilimi, etnografya, etnoloji, arkeoloji) paradigma ya da araştırma programlarının (Kuhn 1970; Lakatos 1978) çerçevesinde geçmişte yaşamış olan yabancıların yaşantısını beribakaçtan (*retrospektive*) yeniden-kurmaya çalışır. Bu bakımdan, tarih geçmişte halin bitişiğinde bir insanbilimidir (sosyal bilim, kültür bilimi, tin bilimi).

1.b. Tarihçiyle nesnesi arasındaki mesafeleşmenin bir benzeri, başka bir insan bilimi olan antropolojide de görülür. Nitekim, antropoloji günümüzde yaşayan antropoloğun, yine günümüzde yaşayan başkasını gözlemleyerek yaptığı bir bilimdir(*). (Levi-Strauss 1974: 1949; Auge 1982; Fabian 1981). Uzun onyıllardır ilkel, yaban ya da barbar olarak nitelendirilen bu yad, tıpkı tarihte

(*) İktisat ve sosyolojiden hiç sözetmeyişimin sebebi onların inceleme alanlarının yabancıyla değil, kendi kendileriyle sınırlı kalmasıdır. İktisatçı ve sosyolog kendi modern toplumunu inceler - bugünkünü ve dolayısıyla hemen dünkünü...

yaşamış başkaları gibi hep araştırılan olmuş, asla araştıran olmamıştır (tarihteki başkası zaten araştıran olamaz -ölmüştür!) Ne var ki, geçmişi birazcık kurcalanırsa, hemen görülecektir ki, antropoloji tarihle kaynaşmıştır bile (Thomas 1989).

1.c. Tarihçi incelediği başkasıyla zaman içinde, yani *artsüremli*, antropolog incelediği başkasıyla mekân içinde, yani *eşsüremli* mesafeleştiğinden metodolojik açıdan bu iki bilim dalı birbirini tamamlar. Araştırana göre araştırılanın mesafeleşmiş mekânı, gene araştırılanın mesafeleşmiş zamanında değişmeye uğrar. Yani, durağan antropoloji ile devingen tarih içiçe geçer.

Her iki bilimin birbirine yakınsamasında öncülüğü tarihçiler yapmıştır (tek bir örnek vermekle yetineyim: Bloch 1983: 1924). Antropologların tarihle tanışmaları ise 1960'lardan sonradır (yine tek bir örnek vermekle yetineyim: Evans-Pritchard 1961). Disiplinlerarası bu yeni kaynaşmaya *antropolojik tarih* ya da *tarihsel antropoloji* denilebilir(*) (Coln 1987).

1.d. XIX. yüzyılın, hatta günümüzün Alman düşünürleri bilimleri, doğa bilimleri (*Naturwissenschaften*) ve tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) olarak tasnif ederler. Birinciler dışımızdaki doğayı *açıklamak*, ikinciler içimizdeki insanı ve toplumu *anlamak* için vardır. Bilim ya *nomotetik* olur ya da *ikongrafik*; doğa bilimlerinde yasalar egemenken, toplum (tin) bilimlerindeki yorumlar öne geçer.

Bilimler arasındaki bu denli bir epistomolojik bir yarık, ister istemez, doğabilimlerinde yasaların örttüğü şaşmaz öndeyişleri, toplum bilimlerinde ise yorumların şaşırttığı berideyişleri (*retrodiction*) gerektirir. Bu demektir ki, doğa bilimlerinde gelecek için asla bir belirsizlik, toplum bilimlerinde geçmiş için asla bir belirlilik hali sözkonusu olamaz (doğa bilimlerinde son söz söylenmiştir- toplumbilimlerinde hiçbir söz söylenemez).

Bilimlerde tıkanıklığa yol açan bu epistomolojik yarık, sanırım, ancak bilim anlayışına, "yasa" kıstasının dışında, yeni bir kıstas getirmekle kapanır (zaten, biyoloji ve jeoloji gibi bazı doğa bilimlerinde kullanılan yasaların -örneğin Darwin evrim yasası- pek su götürür olduğu biliniyor. Üstelik, bu bilimlerde deney yapmak da imkânsızdır). Konusunda, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerini ister açıklama, ister anlama, isterse "açıklama *içinde/arasında* anlama" süreçleriyle çözsün, aranılan nedenselliğin genel ya da tikel olduğuna bakmaksızın, her disiplin bilim kimliği kazanır.(**) Kazanır, çünkü *nedensellik analizinde*, daima bilimin temelinde yatan *soyutlama* (somutu soyutta kurma) işlemi bulunur. Genellikle, nedenselliğin genel düzeyde ortaya çıkıp, öndeyişlere zemin hazırladığı bilimler doğa bilimleri, tikel düzeyde sağlanıp, ancak berideyişlere yol veren bilimler ise toplum bilimleridir. Antropolojik tarih bu sonucu kategoriye girer.

2.a. Geçmişte yaşamış başkasından tarihçiye ardakalan belgeler, anı, tanıklık ve kronikler gibi metinlerdir (arkeolojik bulguları hesaba katmıyorum). Bu belgeler, belli bir zaman diliminde (Ti), belli bir ülke ya da halk hakkında "ol-

(*) Radcliffe-Brown (1958), 40'larda bu bilime "etnoloji" diyordu.
(**) Antropoloji konusunda bakınız: Descola 1988

muş olduğundan emin olunan" (tanıklanmış) şu kertelerde sınıflandırılmışbilgiler sunar: α) olaylar ve kurumlar ile; β) sözcükler simgeler ve imler. Salt halleriyle bu kategoriler Hegel'in (1956) *res gestae*'siyle aynı olup, her metinde bulunur. Hem sosyal antropoloji, hem de simgesel antropoloji alanlarından derlenen bu kategorilerin hepsine birden kısaca *olgu*-ki olayları da içine alır- dememe müsaade edilsin(*)

2.b. Tarihçi için belgelerdeki bu olgular *sanki* kendisi tarafından yapılmış birer gözlemdir. Ne ki, asla yinelenebilir ve sınanabilir olmadıklarından, bunlar ancak *tekil gözlemler* olarak kalırlar. Her biri bir beribakaç ürünü olduğundan, kronolojik olarak okunabilecekleri gibi, okunmayabilir de.

2.c. Tekil gözlemlere dayanarak bir toplumun (t_i) dönemindeki tarihi araştırılmak isteniyorsa, her şeyden önce: α) olaylara ve kurumlar; β) sözcükler, simgeler ve imlerin yansıttıkları imermelere (*signification: neoloji* benim), yani semantik ve semiotik değerlendirmelere ve; δ) her iki kategori arasındaki ulanmalara (tekabuliyet) birer anlam verilmelidir. Bu amaçla, toplumsal bütünün doğasını veren, olgular (kurucu elemanlar) arasındaki karşılıklı ilişkiler şebekesinden oluşan bir yapı(**) kurulmalıdır. Bu tür bir yapılaşmayı bütüncül (*holist*) olarak tanımlıyorum. Dediğim gibi, olaylar ve kurumlar yapının doğal kurucu elemanlarıdır, sözcükler, simgeler ve imler ise yapıya bu kurucu elemanları yansıttıkları, onlarla eşleştikleri ve onları aydınlattıkları oranda girerler. Bu anlamda, karşılıklı edimleşen simge ve imler de yapısallaşmış olur (Geertz 1973). Yapı, kendi elemanlarının dışında, örneğin Durkheim-varî bir "kollektif bilince" sahip, özerk bir varlık olarak düşünülemez. O sadece, Marx'ın "üretim şemalarında" (1957, II), Schumpeter'in "çevrisel akımında" (1955) ya da Sraffa'nın "geçimlik ve artıklı üretim modellerinde (1972) olduğu gibi, fakat bu kez toplumun tüm kertelerinin kendilerini yeniden-ürettikleri bir "yer"dir (Divitçioğlu 1987).

Doğrudur, yapının toplumun her kesiminde varolan antropolojik kendilikleri bağrına basacağı beklenemez. Ama ne var ki, tüm somut kendilikler "uygun kavramlara" (Walsh 1967, 1970) indirgenerek sınıflandırılabilir ve böylece eleavuca sığdırılır(***). İlgili imermeler de ait oldukları kavram içine sığınırlar. Böylece, somut, tarihçinin zihninde soyut olarak yeniden-kurulur. Öyle ise, belli bir

(*) Olayı (*event, evenement*) sözlük anlamında, "bir durumun gelip vardığı olgu" (*fact, fait*) olarak alıyorum (*Petit Robert*).

(**) Yapı ve yapılanma Piaget (1968) çizgisinde algılanmıştır. İnsanbilimlerinde yapının kullanılışı hakkında bakınız: Llyod 1986; Keat & Urry 1987.

(***) Tarih biliminde "kavram kurma" çabalarına Rickert'in özel bir özen göstermiş olduğu biliniyor (Oakes 1988). Aynı kaygı Max Weber'de, hattâ daha kapsamlaştırılmış olarak gözükür (1949). Ona göre, *ideal-tip* diye geliştirilip adlandırılan kavramlar tarih bilimi için elzemdir; betimleyici ve özellikle höristik işlevlerinden ötürü (bakınız: Burger 1976; Albrow 1990; Özlem 1990). Günümüzde de bu büyük Alman geleneğinin temsilcisi olarak Koselleck'i (1985), kavramların tarihsel işlevlerine göre aldıkları anlamlar üzerinde çalışırken görüyoruz.

Öte yandan, ta Aron (1938) ve Marrou'dan (1954) beri kavram konusunda hassasiyet göstermiş olan Fransız tarihçileri ve özellikle Veyne (1974) "kavramlaş(tır)ma"yı yeniden gündeme getirmişlerdir. Ama bu sefer kullanılış gerekçesini daha geniş tutarak: eğer, günümüzde tarih, antropoloji, iktisat tarihi ve demografi gibi insanbilimlerine el atmışsa, onların kullandıkları özgül kavramları da -eşsürem ve artsürem sorunlarını hallettikten sonra -ithal etmek zorundadır. İmdi, her kavramın bir soyutlama olduğu gözönüne alınırsa, kavramlaştırma çabalarının amacının ancak tarihe bilimsellik kimliğini sağlamak olduğu anlaşılır.

halkı ya da ülkeyi temsil eden tarihsel antropolojik yapı, tarihçinin kendisi tarafından çizilen bir haritadır. Bu işlem gerekçesini Kant'ın bilgi teorisinde bulur: eğer akıl algıladıklarını bir kalıba göre düzenleyemiyorsa, onlardan pek az anlam çıkarılır, hattâ hiç bir anlam çıkartamaz.

2.d. Bir yapı (S_0) belli bir toplumu araştırmaya *başlamak* için kullanılıyorsa, onun istikrar göstermesi gerekir -ki ondan doğan genetik ya da gelesi dışsal sapmaların nasıl gerçekleştiği belirlensin. İstikrar, bir yandan, verilmiş kurum, zihniyet ve davranış çerçevesinde yapıda ortaya çıkan olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerinin *karşılıklı* ya da *eşanlı* olarak birbirlerini ödünlemeleri (elemanlar arasındaki nedensellik bağlarının hep sürgit=*permenancy* oluşu), öte yandan, dışsal olay çatkılarının (*conjoncture*) darbelerinin yapı elemanlarının direnciyle giderilmesi demektir (Hicks 1979). Yani, istikrar, Elster'in (1983) deyimiyle, yapının doğasını veren bütün elemanların, *o dönem içinde*, kendi kendilerine "ilmik" atmalarıyla kabildir. "Durağan hal" denilen bu halin sınırında ise, statik hal bulunur. Söylemeye gerek yoktur ki, bu durumlar ancak *kısa-dönem* içinde gerçekleşir (Marshall 1956)(*)

2.e. (t_0) kısa-döneminin tarihsel antropolojik yapısı (S_0) tarihçinin zihninde kurulurken, o üç hususu gözönünde tutmak zorunda kalır: α) Farklı eşsüremli (antropoloji) ve artsüremli (tarih) toplumların incelenmesinden, akrabalık-din-siyaset-sınıflar-savaş-üretim tarzı-davranışlar-ideolojiler-gelenekler gibi konular hakkında edinilen *yüzen bilgiler*; β) bu döneme ait yaptığı tekil gözlemler; δ) giriştiği tarihsel antropolojik çalışmaya kılavuzluk edecek paradigma ya da araştırma programları telkin ettiği mantıksal ve yöntemsel kuşatım.

Yüzen bilgiler n-bireysel, tekil gözlemler ise sadece bireyseldir. Bundan dolayı, tekil gözlemlerin sağladığı çerçeve ne olursa olsun, ilk bakışta, bir bireysel yapının, yani (S_0)'in, farklı tarihsel-antropolojik deneyimlerden elde edilen çeşitli bilgiler yardımıyla kurulamayacağı ileri sürülebilir. Daha doğrusu, bireycilik ve görecelik denilen tarih yöntemi böyle bir görüşü haklı gösterebilir. Evet, fakat ufak bir durakşamayla... Meğer ki; i) bu bilgiler içinde bazı olgular, hayali bir işlemle Webergil *ideal-tiplerin* kurulmasına elverişli kılınsın; ii) tikel olgular arasında benzeti (*analogie*) ve kıyas (*syllogisme*) yoluyla *mukayese* zemini hazırlamış olsun; ii) yine bu olgular arasından *insancıl evrenseller* denilen olgular saptanabilsin ve nihayet; iv) kimi simge ve imler *evrensel dil* olarak kabul edilsin. Bu bağlamda hemen hatırlatayım ki, *ideal-tipler* ve *mukayeseler* tarihçi tarafından kurgulanmış, *evrenseller* ise ona dışardan verilmiştir.

i) Weber'in *ideal-tip* dediği şey, onun anladığı "genel kavram kurma" tekniğinin bir sonucudur (Burger *op.cit.* Ch. III: *beride*: 2.c. dn). *İdeal-tip*, birbirini andıran sosyal fenomenlerin elemanlarıyla ortak özellikler gösteren temsili bir sosyal fenomenin elemanlarının seçilmesiyle soyutta kurulur(**). "Reel nedensellik ilişkilerini çözüp ayırmak için irreeli kuruyoruz", diyor Weber (1901: *ben*

(*) Bildiğim kadarıyla, bazı iktisadi kavramları antropolojik yapı analizinde ilk kullanan Nadel (1970: 1957) olmuştur. Tarih alanında ise, özellikle kısa, orta (konjonktür dalgaları) ve uzun-dönem gibi kavramların Braudel (1969, 1989) tarafından sıkça kullanılmış olduğu biliniyor. Okur, bu son kavramları farklı yorumladığını görecektir.

(**) Bu kavram bize Marshallgil "temsili firma" kavramını hatırlatıyor.

görmedim: zikreden: Ricoeur 1983, Vol. 1). Bu konuda onun verdiği örnekler, bürokrasi ve protestan vs. Benim vereceklerim ise Kök Türk tarihinden: Kutsal kağanlık, göçebe- çoban tiplemesi, bütüncül devlet vs (Divitçioğlu 1987, 1988 a, 1988 b).

Anlaşılacağı gibi, bir *ideal-tipin* formu genel olmakla beraber, bu formun şemsiyesi altında barınan her bir özgül halin tüm elemanlarının aynı olması gerekmez. O bir mihenk taşıdır. Ona vurularak genellemeden sıyrılan tikel hallerin farklılıkları ortaya serilir. Bu bakımdan höristik değeri yadsınamaz. Bu özellikleriyle *ideal-tipler*, özerk bir mantıksal-formel modelin tasarımı içinde yer alabilir(*). Nihayet, her tasarım, *via* delil getirme (*adduction*), tekil gözlemlerin ışığı altında tadil edilebilir (*ilerde*: (4.b).

ii) Maitland'ın, "mukayese" olmadan tarih yapılamayacağı savı (Elton 1985), değişik antropolojik (Radcliffe-Brown 1979: 1952) ve tarihsel (Marron *op. cit.*) olgulardan benzeti ve kıyas yollarıyla tek bir imge yaratmak şeklinde alınırsa (Kök Türk ve Anglo-Saxon insanının inandıkları en yüce erdemin alplik ve töregenlik (*loyalty*) oluşu gibi: Divitçioğlu 1990 b), tarihçinin yüzen bilgisi ne denli geniş olursa, onda türetilecek tikel imgelerin o kadar zengin olacağı anlaşılır. Ne var ki, benzerlik çeşitliliği mutlak surette dışlayamayacağı için, benzer imgeler tarihsel modellerin tasarımında ihtiyatla kullanılmalıdır.

iii) Marrou'nun (*op.cit.*) zikrettiği "hangi dönemde ve hangi ortamda olursa olsun, her insanda bulunan, erkek, kadın, ölüm, yaşam, sevgi ve nefret gibi insancıl evrensellerle" Dray'ın (1957) sözünü ettiği, tikel gözlemlerden kaynaklanan kimi nedensellik ilişkilerinin ("tiranlık devrime neden olur" gibi) yarattığı sonuçların "evrenselliğe" yatkın oldukları gerçeğini bir yana bıraksak dahi, toplumların herbirinin hiç de gelesi sayılmayacak bir öbek olgulara ortaklaşa sahip olduklarını gözlemleriz. Bu konuyla tutkuyla eğilen Gellner (1985) bazı çarpıcı örnekler sunuyor: çeşitli dillerin aynı gramer yapısı üzerine kurulmuş olmaları, renk olgusunun her toplumda aynen algılanması ve bütün toplumlarda uyat (*inceste*: *neoloji* benim) yasağının uygulanması gibi(**).

iv) Aslında, simgelerin evrensel dil olma özelliğini Durand-varî bir yaklaşımdan (1969) esinlenerek benimsiyorum. onlar evrensel dil olma özelliğini taşırlar, çünkü belli bir simge öbeği, mihenk taşı cinsinden, özgün bir antropolojik olgunun yansımasıdır. Bundan dolayıdır ki, simge öbekleri içindeki simgelerin birbirlerine benzemeleri değil, hattâ birbirlerine yakınsamaları sözkonusudur. Örneğin, hemen hemen, her kuruluş efsanesinde bir "sakat çocuk" simgesi vardır; toplumun mahvoluşundan sonra, esenliğe kavuşuşunu verebilmek için...

(*) "Formel Model" deyimini iktisat yazınında kullanıldığı gibi alıyorum. Özetlersem: "Formel model, reel bilimlerde teorik araştırmalar için bir araç olabilir, fakat modeli genişleterek, kendiliğinden reel bilim teorisi elde etmeyi garanti altına alamaz" (Kornai 1971, p. 16). Aynı görüş: Koopmans 1957, p. 142-43.

(**) Bu evrenseller bizi insanın, dünyanın ve doğrunun tekliğine götürüp, onların çokluğundan uzaklaştırır mı? Böylece görecelik cerhedilmiş olur mu? Konuyu bu boyutlarıyla tartışmak benim işim değil, lütfen Gellner'e bakınız (*ibid* ch. 3). Yalnız şunu söylemekle yetineyim ki, realist bilgi teorisine göre, insancıl evrensellerin varlığı, göreceliklerin "doğru" olarak algılanmasına engel değildir.

Özetlersem: tarih biliminde yapay olarak kurulan (fakat sınamayla aralarındaki farklılıkların belirdiği) bazı *ideal-tiplerin*, benzer olgular arasında yapılan *mukayeseler* sonucunda elde edilen ortak imgelerin ve *evrenseller* adıyla tanınan insancıl olgularla simgelerin *adiyattan-olmayan* sayılarak, herhangi bir formel modelin önermelerini oluşturmalarını olağan karışladığımı söyleyeyim(*). Bu gibi olgulara *genelimsi fenomenler* diyeceğim. Bunlar tikel olmayacak kadar genel, genel olmayacak kadar tikeldirler: tikel öbekler halindeki genelimsilerdir. İleride, formel bir modelin önermeleri olarak kullanılırken, bunlara *genelimsi hipotezler* denilecektir.

Bitirmeden şunu önemle vurgulayayım: Hem genel antropoloji ve tarih çalışmalarından toparladığı bilgilerle, hem de kendi tekil gözlemleriyle çalışmaya koyulan tarihçinin ayrıca sosyal bilimler metodolojisiyle iyice pusatlanmış olması gerekir ki, böylece (onun ışığı altında) belli bir *episteme*'ye özensin, belli bir paradigmayı ya da araştırma programını seçsin ve vargısal olarak kendi düşlerini gerçekleştirecek özgün bir tasarım geliştirebilsin.

2.f. Kuruluş süreci belirtilen (S_0) yapısının aslen belli bir paradigma üzerine oturtulmuş iki ayağı olduğunu gördük. Bunlardan ilki başlangıç koşullarını veren tekil gözlemler, ikincisi genelimsi fenomenleri kapsıyan hipotezlerdir. Her ikisi birden tarihçinin tasarımını oluşturur ve doğallıkla bu tasarım gelecekteki tekil gözlemleri açıklayacak (onları örtecek) bir *explanans* (açıklayan) olur. Ne var ki, Hempel'in (1957: 1942) doğa bilimlerini tarihle özleştirmek çabasıyla tarih için kurduğu modelde(**) olduğu gibi, bu *explanans*'ın genelimsi hipotezleri yasa hükmünde olmadığından, tarihsel açıklama, ancak onlar ardıl gözlemleri örttüğü sürece geçerliolur. Öyle ise, bu modelin pozitif bilim doğrultusunda işlediğini sanmak hatalıdır. O, olsa olsa, mantıksal arılığı ve doğruluğu olan ve bu yüzden tutarlı bir "nedensellik analizine" yol açan bir modeldir.

3.a. (t_0) dönemindeki (S_0) yapısı kısa-dönem ve durağan olduğu için tarihten çok, tarih içinde antropolojik bir modeldir. Çünkü, tarih upuzun-dönemi kapsayan bir zaman süresidir ve bundan dolayı devingendir (değişir, evrilir, dönüşür). Öyle ise, tarih, antropoloji *artı* birşeydir. Aşağıda bu "birşeyi" yakalamak üzere izlenen yol çizilmiştir.

3.b. Tarih biliminin görevi toplum bir dönemden başka bir döneme geçerken, bu süreç içerisinde, birinden ötekine aktarılan sabit ya da değişken (yitirilen, yaratılan, dışardan alınan, dönüşen) elemanların doğasını ve onların nasıl

(*) Tasarlanan yapı modelin kurulması yolunda kullanılan ideal-tipler, mukayeseler ve evrenseller kategorilerinin *ad hoc* hipotezler olduklarını kesinlikle sanmıyorum.

(**) Dray'ın isim babalığını yaptığı, Hempel'in (*ibid*) "Örtünme Yasaları Modeli"ne göre, doğa bilimlerinde olduğu gibi tarihte de tümdengelimsel-nomolojik açıklamalar geçerlidir (bu görüşü Popper'in (1971:194 3) bir aralık desteklediği, Gardiner'in ise (1958:1952) onu ihtiyatla kabul ettiğini hatırlatayım). Model şöyle:

Explanans { $Y_1, \ldots, Y_s$ Yasalar ; $G_1, \ldots, G_r$ Olgular } Önermeler

Explanandum E Sonuçlar.

Böylece tarihsel olguların nedenleri, başlangıç koşullarının (G) desteğindeki yasa ya da genellemelerle (Y) "örtülerek" açıklanır (E). E, *explanandum*'dur (açıklanan).

değiştiklerini araştırmak olduğundan, başlangıç yapı koşullarının saptanmasıyla andıl yapılar içerisinde sekemeçlerle (*sequence*)(*) ortaya çıkan değişmeler de belirlenmiş olacaktır. Neden sekemeçli neden-sonuç ilişkileri?

Tarihsel analizde durağan kısa-dönemin aşılması ancak savaş (istila, işgal), devrim, hükümet darbesi, "hanedan değişikliği", doğal afetler (kıtlık, deprem), göçler, nüfus, yeni bir dine geçiş, akrabalık yapısında farklılaşma, üretim tarzında reformlar (teknoloji, örgütlenme, mülkiyet ilişkileri), ideoloji ve zihniyet değişiklikleri gibi içse ve dışsal olay-çatkılarının etkisi altında ağır-ağır ya da hıphızlı bir tarzda gerçekleşir. Bu olguların herbiri ayrı ayrı ya da birlikte tarihsel devinmeyi dürten, ona ivme kazandıran birer *explanans*'dır. Ne var ki (tahmin edileceği gibi), bu tür nedenlerin sosyal eylemi(**) harekete geçirmesi, onların devinmesini sağlaması ve bunlardan bir sonuç alınması gecikmelerle (*lags*) gerçekleşeceğinden, her dönemin nedenleri ancak sekemeçli olarak, ardıl dönemlerde ürün verecektir (Hicks op. cit.)

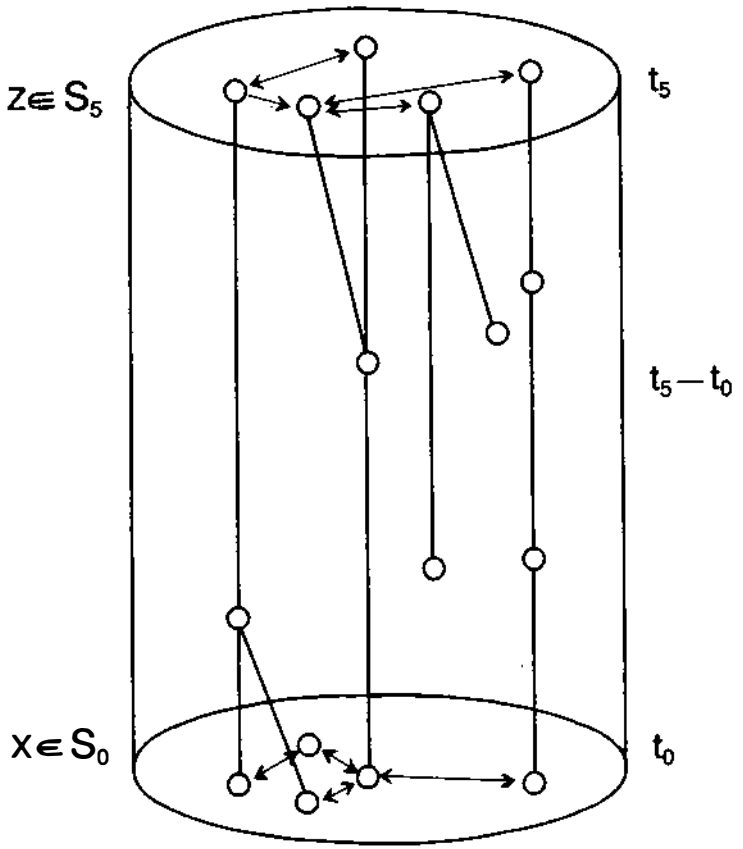
3.c. Tarihçinin seçmiş olduğu çalışma dönemlerine (t_0, t_5, ..., t_5) diyelim. Bunlardan arasından (S_0); (t_0) dönemindeki antropoloji-durağan başlangıç yapısını(***), (S_0) dahil (S_1..., S_5); (t_0) dahil (t_1, ..., t_5) dönemlerindeki tarih-devingen süreci verir. Ayrıca, (t_1, ..., t_5) dönemlerindeki bütün kesitlerde, (S_1, ..., S_5) yapılarının antropolojik özelliklerini koruduklarını vurgulayayım. Ama bu demek değildir ki, herbiri durağan halde kalıp durur. Bunlardan her biri içsel ve dışsal olay-çatkılarının yarattığı olguların etkisi altında, içinde bulundukları denge koşullarını aşıp, devinme süreci içerisinde yeni bir durağan hal koşullarını aramak üzere yola koyulabilir(****). İşte tarih, (t_0) ile (t_5) dönemleri içinde "uygun kavramlara" göre düzenlenen bu gibi olgular arasındaki korelasyonu gösteren "sürekli diziler" (Dray, *op.cit.*) olarak karşımıza çıkar. Bu dizilerde, bir yandan, belirli tekil olgular, belli bir görüşe göre (*ilerde*: 3.d) birer ipliğe dizilirken, öte yandan, ipliklerin her düğümü (olgular olarak alınız) yapılar içindeki yerlerine tutturulur (*colligation*: Walsh *op.cit*; Dray 1989). Başlangıç yapısının elemanları [x] olmak üzere, ardıl yapıların elemanları [y], [u], [v], [r] ve [z] olsun. Söylediğim gibi (t_5-t_0) zamanı içinde bu elemanların arasından bazıları sürekli aynı kalmış, bazıları yokolmuş, bazıları içerde yaratılmış, bazıları dışardan alınmış, bazıları ise biçimi aynı kalmak kaydıyla içeriği başka bir şeye dönüşmüştür.

(*) *Sekemeç*: *sek*-fiil kökünden türetilmiştir (seki, sekme, sekmen, seksek gibi). Kök, *e* ünlüsüyle arttırılıp, *--meç* sonekiyle isim yapılmıştır: sek-e-meç. Örnekleri, dönemeç, bulamaç vs'dir. Kelime, ayrıca, bazı yörelerde "seki" yerine kullanılmaktadır (*Derleme Sözlüğü*).

(**) Tarih-devingen sürecin itici gücünü sosyal eylem ve pratikler oluşturur. *Eylem Teorisi* Weber tarafından ortaya atılmış (1976 ilgili metnin çevirisi: Calliot-Thelene *op.cit*), *pratikler teorisi* Bourdieu tarafından geliştirilmiştir (1987). Her ikisi de tarih felsefesi bakımından gerekli ise de, model sadelikten uzaklaştıracakları korkusuyla onları metne almadım.

(***) Başlangıç dönemini ilkin (*primordial*) dönem olarak kabul ediyorum: ondan önce birşey yoktu.

(****) İktisat teorisinde bu duruma "mukayeseli statik" (durağan hal) deniliyor.



Durumun betimi (Şekil-1)'de gösterilmiştir. Silindirin tabanı (S_0) başlangıç yapısını, tavanı (S_5) varış koşullarını (tarihsel çalışmanın bittiği dönem) verir. (S_0) yapısında aralarında karşılıklı ve zamanaşımsız nedensellik bağları (↔) olan [x] *neden* elemanları, (t_5-t_0) zamanında, bu kez, aralarında sekemeçli nedensellik (↑) bağlarını kuran, [y], [u], [v], [r] elemanları aracılığıyla, [z] varış elemanlarına erişmişlerdir(*). Bu tür bir yaklaşım sanki Mandelbaum'un (1938, p. 237) tarihsel açıklamalar için önerdiği "somut nedensel betimlemeler" kavramını andırmaktadır. Söylediklerimin aslında betimsel olmadığını göstermeye çalışacağım:

(*) Modelin kuruluş mantığındaki formelliğin von Wright'ın (1971. Ben görmedim) modelini hatırlattığını sanıyorum. Zira, Ricoeur'dan (1983, V.I) öğrendiğim kadarıyla onun kullandığı "şeylerin halleri" (*états de choses*) ve "tüm hal" (*etat total*) kavramları benim "antropoloji-durağan ve "tarih devingen" kavramlarına, yine onun "öncel ve ardıl haller arasındaki koşullayıcı ilişkiler" (*relation conditionnale entre etats anterieurs et d'etats ulterieurs*), benim "sekemeçli nedensellik ilişkileri" kavramlarını andırmaktadır. Belki de yanılıyorum.

3.d. Antropoloji-durağan başlangıç yapısı verilmişken, tarih-devingen süreçte sekemeçlerle ortaya çıkan olgular arasındaki mantıksal-formel neden-sonuç ilişkileri nasıl kurulur? Ya da, tarih-devingen süreçte olguların ardarda gelişleri tekil gözlemlerin kronolojik tanıklığı sayesinde biliniyorken, bu olguların birbirlerine tutturuluşları nasıl *açıklanır*?

$(t_0 ; S_0)$: *Explanans* (Tasarım) $\left\{ \begin{matrix} Y \\ G_0 \\ B \end{matrix} \right.$

$(t_1 ; S_1)$: *Explanandum* $G_1 \rightarrow \overline{E}_1$

$(t_2 ; S_2)$: *Explanans* E_1
Explanandum $G_2 \rightarrow \overline{E}_2$

$(t_5 ; S_5)$: *Explanans* E_4
Explanandum $G_5 \rightarrow \overline{E}_5$

Çizelge - 1

(Y genelimsi hipotezler; G tekil gözlemler; B herhangi bir "karıştıran" etkeni; $\overline{E}$ açıklanan)

Yukarda, "ilkin" antropoloji-durağan yapının, toplumu tarih-devingen geçiş sürecini *açıklamak*(*) üzere bir *tasarım* olarak kullanılacağına işaret etmiştim. Tasarım, genelimsi fenomenler kümesi (Y kümesi), tikel gözlemler (G_0 kümesi) ve toplumsal "karıştırıcı" (yani, antropoloji-durağanı bozup, onu devinmeye sokan itici) elemandan (B) oluşan bir harmanlamadır (Çizelge-1). Harmanlamada tutulan yöntem, Popper'in (1985: 1953) söyle bir değindiği "yordamlar" (kendisi *trial* and *error* = sınama ve yanılma, diyor) yöntemi ya da daha iyisi Balugh'un (1980) kullandığı delil-getirme (*adduction*) yöntemidir. Her ikisi de aynı kapıya çıkar. Delil-getirme, tarihsel belgelerin sunduğu keşmekeşten kurtulmak için, tasarımın ruhunu izleyerek, değişkenler arasında antropoloji-durağan ve tarih-devingen ilişkileri -ki tekil gözlemlerle tanıklanmıştır- amaca göre yordamlarla seçip ayıklamaktır. Bu yöntem tümevarımın hepten zıddıdır, ama tümdengelimin kullanılışına set çekmez; tümdengelim, delil-getirmeden sonraki bir işlemdir (Blaugh *ibid*).

İmdi, kurulan bu tasarım, andıl dönemlerde ortaya çıkan olguları açıklamada kullanılan genelimsi hipotez niteliğinde bir *explanans* olmaktadır (*beride*: 2.f.). Kronolojik tarihe göre genelimsi hipotezin ilk işlevi (t_1) döneminde (S_1) yapısında meydana gelen ve tekil gözlemlerce saptanan (G_1) olgularını açıklamaktır. Açıklananları E_1 *explanandum*'uyla simgeliyorum. Anlaşıldığı gibi, (G_1)

(*) Sosyal bilimlerde "açıklama" kavramı için: Ryan 1990: 1970; Mc Clelland 1975; Atkınsan 1978; Stanford 1986; Lloyd 1986; Keat & Urry 1989; Johnson & Dandeker & Ashwood 1990.

olgularının açıklanması, Hempel anlamında, genelimsi (G1) hipotezler tarafından örtülmüştür (sonuç-neden açıklanmıştır) ve bundan dolayıdır ki, açıklama tümdengelimsel bir yoldan etkinleştirilmiştir.

Bir dönemin açıklanan olguları, *pari passu* genelimsi hipotezlerin yörüngeleri olur. Yani, her *explanandum* $\bar{E}$ (kertikli E), öngeldiği dönemin *explanans*'ına eklenir; *explanans*'lar genelimsi hipotezleri aydınlatarak örtme işlemine katılırlar. Öyle ise, bir dönemin olguları, ona öngelen dönemin açıklanan olguları ve genelimsi fenomenlerle açıklanır.

Anlaşılacağı gibi, modelin irttiği(*) (*imply*) nedensellik ilişkileri çok anlamlı ve yığınsıdır. Nitekim, herhangi bir dönemdeki olayların nedenleri, birbirine öngelen bütün dönemlerin sonuçlarının bir bileşkesi olan, kendi dönemine hemen öngelen dönemin sonucu olmaktadır.

Böylece, tarihte nedensellik ilişkilerinin ancak *gereklilik koşuluyla* sağlandığını görüyoruz. Yani, herhangi bir dönemin nedenlerini hesaba katmadığımız takdirde, onun gerekli koşul olduğu sonuç önlenmiş olur (*x, y'ye nedendir*). Sanırım (ız),tarihte nedensellik ilişkilerinin açıklanmasında gereklilik koşuluyla atbaşı giden *yeterlilik koşulunun* (*eğer x, öyle ise y*) uygulanmasının olanağı yoktur. Böyle olduğu içindir ki, tarihte açıklama daima aksaktır.

Öte yandan, modelin genelimsi hipotezlerindeki kaçamaklılık onu kolayca çürütebilir kılar. Böyle olunca, tarihteki nedensellik ilişkilerini, ancak nomotetik açıklamanın bir almaşığı olan, *nedensellik analizi* olarak görmek gerekir (Ricoeur *op.cit.*). Nedensellik analiz öndeyişlerle ilgilenmez, olsa olsa berideyişleri (*retrodiction*) dile getirir.

4.a. Bu arada söylediklerimle ilgili şu kaygan noktaları yakalamakta yarar var.

Tekil gözlemlerin (olguların) düzgünlük göstermeyişi; başıbozuk oluşları, onların çoklukla genelimsilerden bağımsız olabileceklerini ima eder; yani bazı durumlarda, genelimsi hipotezlerle örtünmeyi reddedebilirler(**). O vakit, modelde gizlenen sanki Hempergil açıklama yetisinin -yine Hemper'in deyimiyle- sadece bir "açıklayıcı taslak" (*explanatory sketch*) derecesinde olduğunu itiraf edecek miyiz? Yoksa, tarih biliminde, her konumda söz konusu olabilecek böyle bir gediğin kapatılması uğruna *açıklama üzerine anlama*'yı aşılamamız gerekmez mi?

Biribirini tamamlayan her iki soru da makuldur. Zira, tarihte, hikaye-etmenin (*narration*)(***) mantıksal izleğini aksatmamak için, açıklanmayan her konuda hep "nedir" sorusu sorulmalı ve verilecek "çünkü" yanıtı, o vakit, ancak *anlanarak* yorumlanmalıdır. Öyle ise, Gallie'nin (1964) tarihi "izlemek" dediği sorunsal,

(*) *İrtmek: Derleme Sözlüğü* sadece *irteklemek* şeklini saptamış: "bir işin peşine düşme, izleme" demek (ert- köküyle ilgili olabilir). Sıklık anlamını veren *-ekle-* ortaekiyle yapılmış; dürt-ükle-mek, tart-akla-mak gibi. Bundan dolayı, orta ek düşebilir ve fiil *irt-mek* şeklini alır (dürt-mek, tart-mak gibi).

(**) Bu durum ya genelimsi hipotezlerin yasa ya da genelleme olmayışından, ya olguların aykırılığındanya da ikisinden birden kaynaklanır. Sonuç, başıbozukluğu değiştirmez.

(***) *Narration*: hikaye-etme, *recit*: anlatı.

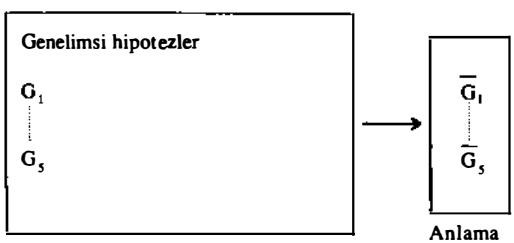
bende "açıklama *artı* anlama" biçimindedir. Bu bağlamda Ricoeur'ü (1986, II) tersyüz ederek söylüyorum: Açıklayıcı *syllogisme* yolu kapandığı vakit, anlama yolu açılır. Her ne kadar, her iki yöntem epistomolojik olarak birbirlerinden uzak olsalar bile, anlama düzeyinde, yorumun nasıl yapıldığı sorulduğunda, birbirlerine oldukça yakın geldikleri görülecektir. *Hermenötik daireden* bahsediyorum.

4.b. A. Danto (1965) günümüzde konumlanmış tarihçinin tarihte anlamayı bir beribakaca göre yaptığını söylerken yanılmıyordu. Böyle bir tutum, ister-istemez, tarihi tersinden okumaya yolaçar. Örneğin, ancak II. Dünya Savaşı yorumlandıktan sonradır ki, I. Dünya Savaşı anlaşılabilir gibi...

Sanırım, tarihte beribakaça başvurularak analiz yapılması, sunduğum açıklayıcı model için de uygun olabilir(*) Nitekim, modelde genelimsi hipotezlerin örtmeye çalıştıkları olguları (tekil gözlemler), delil-getirme tekniğiyle kullanan tarihçi algıladığı bütünü, belgeleri *ex ante* kronolojik sıralayarak değil, *ex post* kronolojik, kıyıdan köşeden, canı nasıl isterse öyle, derlediği olgularla toparlayarak, parça parça elde eder. Dediğim gibi bütün, genelimsi hipotezler olguları örttüğü (açıkladığı) sürece tamamlanır. Doğalıkla, onu büsbütün tamamlamak üzere başıbozuk gözlemlerin anlamlarına da müracaat edilmeli ve gedikler bütünün ve öteki tikel olguların anlamına göre doldurularak, modeldeki boş yerlerine tutturulmalıdır.

"Açıklayıcı model" bu biçimde değerlendirildiği takdirde, onun *hermenötik daire*'yi andırdığı ileri sürülebilir. Gadamer, Schleiermacher ve Dilthey'den aldığı (Bernstein 1983; Warnke 1987) hermenotik daireyi kısaca şöyle tanımlamamış mıydı? "Bütünü parçaların, parçaları bütünün temelinde anlamak" (1976: 1960, p. 131). Bu tanımın ışığı altında onun "açıklayıcı modelle" olan benzerliği su götürmez.

(3.d.)'deki ilk yaklaşım modeline göre genelimsi hipotezler (Y), tekil gözlemleri (olguları G) örtmekte idi. Oysa, ileri sürdüğüm gibi, G içinde kimi $\bar{G}$ olgular ($\bar{G} \Leftarrow G$) başıbozuk olduklarından örtünmeyi reddebilirler.



Çizelge - 2

(*) Tarihte geri-okumanın teleolojik bir sonuç yaratacağı; yani, sonuçtaki duruma göre öncel olguların düzenleneceği fikri, sanırım, açıklayıcı model için geçerli olamaz. Unutmamak gerekir ki, modeldeki ardıl gelişmeler, onlar hep genelimsi hipotezlerle örtüldüğü sürece gün ışığınaçıkmaktadır.

Durum (Çizelge-2)'de temsil edilmiştir. Diyelim ki, aykırı olgularla açıklayıcı modelde ortaya çıkan gedikler ($\bar{G}_1$, ... $\bar{G}_5$) olsun. İmdi, modelin tutarlılığını korumak için başvurulacak tek yol, bu gibi başıbozuk olguları, açıklayıcı model çerçevesinde; yani onun ruhuna uygun olarak anlayıp, yorumlamaktır. Bu demektir ki, tarihsel açıklamanın mükemmelliğini sağlamak, ancak anlamanın ona yardımcı olmasıyla mümkündür. Açıklama, anlama ve yorumu irter, *vice versa* değil(*). Doğrudur, bu modeldeki tutarlılık, *hermenötik dairede* olduğu gibi, bütünle parça, parçayla bütün arasında değildir. Tutarlılık, genelimsi hipotezlerle örtülen olgularca kurulan açıklayıcı modele aykırı düşen başka olguların, bütüne göre anlaşılıp, yorumlanarak yeniden örtülmesindedir.

Böyle bir süreçe, tarihsel saydamlık içinde gizli-kapaklı (*intrique*) kalanları çözmek işlemi diyebilir miyiz? (Veyne 1971; Ricoeur 1985) Belki ama, bu yanıt bizi, analitik bakaçtan, bir arpa boyu dahi ilerletmez.

4.c. Genelimsi hipotezlerle örtülen ve örtülmeyen tekil gözlemler (olgular) arasından örtünmeyenlerin, ancak örtünenlerin bütünü aracılığıyla anlam kazanması, tarih bilimini daima *açıklama*-yoğun ve *anlama-tasarruflu* kılar. Bu sav, belgelerin bol ve bunları örten hipotezlerin sıkı olduğu, iktisat ve sosyoloji bilimlerinin ışığı altında incelenen, kendi yakın (modern) tarihimiz için geçerli olduğu gibi, belgelerin kıt ve bunları örten hipotezlerin gevşek olduğu, antropoloji biliminin ışığı altında incelenen, yabancıların uzak tarihi için de geçerli olmalıdır (sanırım).

KAYNAKÇA

Albrow, M. (1990) *Max Weber's Construction of Social Theory*, Macmillan.

Aron, R. (1986: 1938) *Introduction à la Philosophie de l'histoire*. Gallimard.

Atkinson, R.F. (1978) *Knowledge and Explanation in History*, Macmillan.

Augé, M. (1982) *The Anthropological Circle*, Cambridge University Press.

Bernstein, R.J. (1989) *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell.

Blaugh, M. (1980) *The Methodology of Economics*, Cambridge University Press.

Bloch, M. (1983: 1924) *Les rois thaumaturges*, Gallimard.

Bourdieu, F. (1987) *Outline of a Theory of Practise*, Cambridge University Press.

Braudel, F. (1969) *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion.

Braudel, F. (1989) *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Eren. Cilt I,II.

Buğra, A. (1989) *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması*; Remzi Kitabevi.

Burger, T. (1987) *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Duke University Press: Durham.

Cohn, B.S. (1987) *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford Oniversity Press: Delhi.

Colliot-Thelene, K. (1990) *Max Weber et l'histoire*, Presses Universitaires de France.

Danto, A. (1965) *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press Cambridge.

Descola, P. (1988) "Explication causale", *dans* Ph. Descola & G.Lenclod & C.Severi, & A.Taylor, (ads) *Les idées de l'anthropologié*, Armand Colins.

Divitçioğlu, S. (1987) *Kök Türkler*, Ada Yayınları,

(*) Öyle ki, Gadamergil (*ibid*) konumlanmış ve önyargılanmış öznel yorum ve uygulamalar dahi "açıklamalar" bağlamında yeniden-yorumlanmış olacaktır.

Divitçioğlu, S. (1988 a) "Kök Türk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık", *Toplum ve Bilim*, 42 Yaz.
Divitçioğlu, S. (1988-1989 b) "**Türk Bütüncül Erken Devleti**", *Toplum ve Bilim* 43/44 Güz/Kış.
Divitçioğlu, S. (1990 a) **"Doğu (Kök) Türk Konfederasyonu: Gözden Geçiriş"**, *Tarih ve Toplum*, 84
Divitçioğlu, S. (1990 b) **"Anglo-Saxon ve Türk Toplumlarında Erdemli Olmak"** (yayımlanmamış)
Divitçioğlu, S. (1990 c) **"Karluklar'dan Karahanlılar'a"**, *Toplum ve Bilim*. 50 Yaz.
Dray, W. (1957) *Laws and Explanation in History*, **Oxford University Press**.
Dray, W. (1989) *On History and Philosophy of History*, **E.J. Brill: Leiden**.
Durand, G. (1969) *Les structures anthropologigues de l'imaginaire*, **Dunod**.
Elster, J. (1983) *Explaining Technical Change*, **Cambridge University Press: Cambridge**.
Elton, G.R. (1985) *F.W. Maitland*, **Weidenfeld & Nicolson: London**.
Evans-Pritchard, E.E. (1971:1961) *Anthropology and History*, **Manchester University Press**.
Fabian, J. (1983) *Time and the Others*, **Columbia University Press: New York**.
Gadamer, H.-G. (1976:1960) *Verite et methode*, **Editions Sevil: Paris**
Gallie, W.B. (1964) *Philosophy and the Historical Understanding*, **Schoken Booles: New York**.
Gardiner, P. (1952) *The Nature of Historical Explanation*, **Oxford University Press**.
Geertz, C. (1973) *The Introduction of Cultures*, **Basic Books: New York**.
Gellner, E. (1985) *Relativism and the Social Science*, **Cambridge University Press: Cambridge**.
Hegel, F.H. (1956) *The Philosophy of History*, **Dover Publication Inc.: New York**.
Hempel, C.G. (1959:1942) "The Function of General Laws in History", in P. Gardiner (ed.) *Theories in History*, **Free Press: New York**.
Hicks, J. (1979) *Casuality in Economics*, **Basil Blackwell**.
Johnson, T. & Dandekor, C. & Ashwood, C. (1990) *The Structure of Social Theory*, **Macmiallan**.
Koopmans, T.C. (1957) *Three Essays on the State of Economic Science*, **McGraw Hill: New York**.
Kornai, J. (1971) *Anti-Equilibrium*, **North-Holland Publishing Company:Amsterdam**.
Koselleck, R. (1985) *Futures Past*, **The MIT Press: Cambridge**.
Levi-Strauss, Cl. (1973) *Anthropologie structurale*, **Plon. Vol. I, II**.
Lloyd, C. (1986) *Explanation in Social History*, **Basil Blackwell.**
Mandelbaum, M. (1938) The Problem of Historical Knowledge; **Liveright Publishing Corporation: New York**.
Marrou, H.I. (1954) *De la connaissance historique*, **Editions du Seuil**.
Marshall, A. (1964) *Principle of Economics*, **Macmillan: London**.
Marx, K. (1957) *Capital*, **Foreign Publishing House: Moscow**.
McClelland, P.D. (1975) *Casual Explanation and Model Boulding*, **Carnell University Press**.
Mueller-Vollmer, K. (1986) *The Hermeneutics Reader*, **Basil Blackwell**.
Nadel, S.F. (1970:1957) *La theorie de la structure sociale*, **Les Editions de Minuit**.
Oakes, G. (1988) *Weber and Rickert*, **The MIT Press: Cambridge**.
Özlem, D. (1990) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, **Ara Yayıncılık**.
Piaget, J. (1968) *La structuralisme*, **Presses Universitaire de France**.
Popper, K.R. (1971:1943) *The Open Society and its Enemies*, **Princeton University Press: Princeton**.
Popper, K.R. (1985:1953) **"The Problem of Induction"**, *in* D.Miller (ed) *Popper Selections*, **Princeton University Press: Princeton**.
Radcliffe-Brown, A.R. (1979:1952) *Structur and Function in Primitive Society*, Routledge & Kepan Paul.
Radcliffe-Brown, A.R. (1958) *Method in Social Anthropology*, The University of Chicago Press.
Ricoeur, P. (1983) *Temps et recit*, Editions du Seuil. Vol. I, II, III.
Ricoeur, P. (1986) *Du texte à l'action*, Editions du Seuil.

Ryan, A. (1990:1970) *The Philosophy of the Social Sciences*, Macmillan.
Schumpeter, J.A. (1955) *The Theory of Economic Development*, Harvard University Press.
Sraffa, P. (1972) *Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge: at the University Press.
Stanford, M. (1986) *The Nature of Historical Knowledge*, Basil Blackwell.
Thomas, N. (1989) *Out of Time*, Cambridge University Press.
Urry, J. & Keat R. (1975) *Social Theory as Science*, Routledge & Kegan Paul.
Veyne, P. (1971) *Comment on écrit l'histoire*, Editions du Seuil.
Veyne, P. (1974) "L'histoire conceptualisante", *dans* J. de Goff & P. Nora (eds) *Faire de l'histoire*, Gallimard. Vol. I.
Walsh, W.H. (1967) *Introduction of Philosophy of History*, Hutchinson: London.
Walsh, W.H. (1974:1967) "Colligatory Concepts in History" *in* P. Gardiner (ed.) *The Philosophy of History*, Oxford University Press.
Farnke, G. (1987) *Gadamer's Hermeneutics, Tradition and Raison*, Polity Press.
Weber, M. (1901) *Zur Theorie und Method der Geschichte*, Halle.
Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, Gloncoe III: The Free Press.
Weber, M. (1976) *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr: Tubingen. Vol. I, II
Von Wright, G.H. (1971) *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul.

ART-DEYİŞ

1992 Ocak ayında **genelimsi hipotezleri** oluşturan mukayeseli bulgular ve evrenseller kategorileri hakkında yazılmış iki kitap geçti.

Surana, G. (1975, *The Methodology of Anthropological Comparisons*, The University of Arizona: Tucson
Armstrong, D.M. (1990) *A Theory of Universals*, Cambridge University, Press Vol. II.

Yeni okuduğum bu iki kitabı, ilgili bahiste, başvuru olarak kullanmak isterdim: genelimsi hipotezlerin anlamsız olmadıklarını desteklemek üzere...

Dört Tarihçinin Sosyal Portresi

Halil Berktay

Cumhuriyetin siyasi ve iktisadi tarihi, başlıca süreçleri, periyodizasyonu, dönüm noktaları bakımından oldukça işlendi; belirli bir tablo oluştu sayılır. Oysa aynı şeyi fikir tarihi için söylemek çok zor. Geç Osmanlı'dan başlayarak çok kapsamlı bir değerlendirmeye, tek tek bireylere ilişkin bütün yargıları gözden geçirmeye ve olgunlaştırmaya ihtiyaç var[1].

TÜRK TARİHÇİLİĞİNİN BİYOGRAFİSİ VE PROSOPOGRAFİSİ

Bu, tarihçiler için özellikle geçerli. Yakın dönem tarihçilerimizin bir *inceleme* konusu olması, henüz çok yeni; ayrıca, tarihçiliğin dışsal belirlenimlerine yeterince bakılmaması gibi bir zaaf ile malül. Bu bağlamda, sözkonusu "dışsal/içsel belirlenim" ikilemini biraz açmak istiyorum. İnsan bilgisi ve yaratıcı faaliyetinin her alanında gelişim, sonuç olarak o disipline içsel ve dışsal faktör ve vektörlerin karmaşık bir ürünü. Hem, toplum hayatının bütününden her bilim ya da sanat dalına akan formatif etkiler, basınç ve ihtiyaçlar var; hem de o dalın kendi birikim ve yönelimleri. Kuşkusuz bu ikisi arasında doğru dengeyi tutturmak, her zaman kolay olmayabiliyor. Bir ilk kestirim olarak (ve başka herşey eşit olmak kaydıyla), "amatör"lerin (ve bu arada, herşeyi Tarihsel Materyalizm genel teorisiyle açıklayabileceklerine inanan bir kısım Marksistin) bütün özel alanlara ortak dışsal belirlenimleri vurgularken, bir alanın kendi iç çelişmelerinin özgüllüğünü gözden kaçıran bir indirgemeciliğe daha yatkın olmaları; "profesyonel"lerin ise, buna da tepki içinde, yalnızca kendi disiplinlerinin içinden bakarak her türlü dış belirlenimi yok saymaları beklenebilir. Bir yanda "sanatın sosyal tarihi" yaklaşımı ile diğer yanda salt teknikten yola çıkan "saf sanat" açıkla-

(1) Böyle somut bir incelemeye dayandırılmadığı sürece, kültür mirası açısından Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki devamlılık ve/ya da kopuş ilişkisi de yalnızca karşılıklı ideolojik tavıralışlar, karşılıklı manifestolar, "böyle olmuş *olmalıdır*" mantığıyla varılan deklarasyonlar düzeyinde tartışılmaya devam ediyor.

maları, kolayca kutuplaşıverir örneğin[2]. Ya da "felsefe tarihini yazmanın iki yöntemi" inatla birbirinin karşısına dikilmek istenir[3].

Türk tarihçiliğinin bir tarihi var mı? Nereye kadar? Bunda "dışsallığın" payı ne? İhtiyatlı, saygın ve ortodoks diyebileceğimiz bir literatürde bu tür sorulara

(2) Birinci yaklaşımın zengin bir örneğin için, bkz. Arnold Hauser, *The Social History of Art* (Londra: Routledge and Kegan Paul 1962, 4 cilt; iki cilt olarak ilk basımı: 1951). Bizde, Fuat Köprülü'nün edebiyat tarihçiliği, bir *form* olarak sanat eseriyle hiç ilgilenmez; yalnızca sosyolojik arkplanı üzerinde durur. (Demek ki bu indirgemecilik, Marksistlere özgü değil.) İkinci yaklaşımı ise Ernst Fischer, *The Necessity of Art*'ta (Harmondsworth: Penguin, 1963), müzikten hareketle örnekliyor. Stravinsky'nin Beethoven hakkında

> Ona ilham veren ve müzikal düşüncesinin akışını belirleyen, çalgının kendisidir... Oysa filozofların, ahlakbilimcilerin ve hatta sosyologların onunla ilgili olarak kaleme aldıkları sayısız eser, gerçekten Beethoven'ın müziğine mi eğiliyor sanki? Bizi Üçüncü Senfoni'ye, Cumhuriyetçi Bonapart'ın mı, yoksa İmparator Napolyon'un mu götürdüğünün, ne önemi var?

dediğini aktaran Fischer (*a.g.e.*, 180-81; Cevdet Çapan'ın biraz değişik çevirisi için bkz. Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliliği* (E Yayınları, İstanbul, 4. bas. 1980, 197-8), şöyle devam ediyor:

> Stravinsky, Beethoven'ın eserlerinin salt sosyolojik açıdan incelenmekle kalmayıp *müzik olarak* anlaşılması gerektiğini haklı olarak belirtiyor. Ama müzik nedir? Yalnızca bir tınılar sistemi mi -yoksa aynı zamanda bundan fazla bir şeyler mi? Beethoven'ın çıkış noktası, Fransız Devrimi değil çalgıların kendileriymiş? Ne garip bir antitez! Müzisyenler yalnızca piyanolardan anlarlar da, hiçbir şey mi bilmezler devrimler hakkında? Biri diğerini dışlamak zorunda mı?

Stravinsky'nin, gerçek dünyadaki nedenselliklerden kopmuş, tümüyle soyut bir ruh dünyası varsayımına karşıt bir başka yorum da, Sidney Finkelstein'ın *How Music Expresses Ideas*'ında bulunabilir (New York: International Publishers, 1952; Halim Spatar çevirisi için, bkz. Finkelstein, *Müzik Neyi Anlatır*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986). "Müzik, teknik açıdan, ton ve ritm ilişkileri içinde organize edilmiş tınıların sanatıdır" diye başlıyor Finkelstein (1952: 5); ve bir sonraki sayfada, bu tınıların duyguları terennüm ettiğini, duyguların ise insan ilişkilerinden doğduğunu kaydederek, toplumsal kerteyi bunun üzerine oturtmaya çalışıyor:

> Müzik eserlerinin çekirdeğinde, insan imgeleri, tipik insan davranışları ve ilişkileri yatar. Müziğin duygu ve heyecanları harekete geçirmesini, bu insan imgelerinin varlığı mümkün kılar. Müziğin tarihi, her şeyden önce, insan imgelerinin tınısal ifadesinin gelişiminin tarihi ve aynı zamanda, bu imgelerin giderek daha zengin biçimde yaratılmasına imkan veren ses, parmak, vücut ve çalgı becerilerinin tarihidir.

Fischer'in kitabının ilgili bölümünün kalanı gibi, Finkelstein'ın *How Music Expresses Ideas*'ının dördüncü bölümü de, daha kapsamlı bir Beethoven tahlilini içeriyor.

Tanımlarındaki titizliğe karşın, gerek Fischer'in, gerekse Finkelstein'ın, iş uygulamaya geldiğinde hiç indirgemeciliğe kaçmadıklarını söylemek mümkün değil, şüphesiz; ayrıca, özellikle 19. yüzyıl sonlarından başlayarak olumlu ya da olumsuz bütün tercihleri, bir dönemin Stalinist ideolojisinin estetize edilişini yansıtıyor (Wagner "kötü", Hans Eisler'in *Lenin Kantatı* "iyi" - müzikal değeri gerçekten o kadar yüksek olsa, şimdi *Lenin Kantatı*'nı kim hatırlar diye sorar mıydık acaba?). Benim dikkat çekmek istediğim husus, tarihyazınının da bir *dil* olduğu ve çekirdeğinde, keza insan imgelerinin belirli bir türünün yattığı; dolayısıyla üstüste bindirdiği belirlenim ve anlamlandırma kertelerinin, salt "içeriden" kavranamıyacağı. Öte yandan, Hauser'in ve edebiyat tarihçisi olarak Köprülü'nün, ya da Fischer ve Finkelstein'ın düştüğü tuzaklar, kuşkusuz tarihyazıcılığının disipline dışsal çerçevelerinin irdelenişinin de önünde duruyor.

(3) Lucien Seve, Türkçeye de çevrilmiş olan *La philosophie française contemporaine* (Paris: Editions Sociales; 1962) adlı eserine, "felsefe tarihini yazmanın iki yöntemi," "dışsal bakışaçısı ve içsel bakışaçısı," "içselliğin ve dışsallığın diyalektiği" gibi konulara hasredilmiş böyle bir tartışma ile giriyor (1962: 10-16 vd). Salt bir "gerçek arayışı" olarak felsefenin içsel tarihinin yeterli olmadığını pekala gösteriyor - ama Marksist yorumun "dışsal belirlenime indirgeyici" ya da "felsefeyi sınıf mücadelesinin bir acına indirgeyici" olarak eleştirilmesine set çekebiliyor mu? Bu, ayrı bir konu.

verilen cevaplar çok tatmin edici değil. Bizde, ancak Osmanlının son dönemlerine, "modern" olduğu kabul edilen bir tarihçiliğin başlangıcına kadar, bir historiyografi sorunsalının varlığı kabul ediliyor. Üstelik gene oraya kadar, anlatım ve açıklamalarda dışsal belirlenimlere de bir pay tanınmakta: Bu (yalnızca) eski vakanüvisler sözkonusu olduğunda, tarihçiliğe bir ideolojik boyut girdiğinin kabul edilebilmesinden kaynaklanıyor[4]. Ama bir kere "Batı ölçülerine uygun" tarihçilik sahneye çıktıktan sonra, sanki herkes "biricik doğru (ampirisist) yöntem"i hep aynı biçimde uygularmış gibi, tarihe ilişkin düşüncelerimizin bu andan itibaren yalnızca "araştırma"nın getirdiği "yeni bulgular"dan türeyen mutlak bir nesnellik taşıdığı sanılıyor. Bu metodolojik naiflik, belirli bir okuma tarzına da yansıyor: 20. yüzyılın ve özellikle Cumhuriyet döneminin büyük tarihçilerinin eserleri, sadece "objektif bilgi" konusunda birer başvuru kaynağı olarak, dolayısıyla belirli madde başlıkları (malikane-divani, avarız, ortakçı kullar, iltizam, ellici, cürüm ve cinayet akçesi, serbest timar, vb) için *Dizin'lerine bakmak suretiyle* "okunma"ya devam ediyor.

Oysa her ne kadar tarihçiliğin daha çok profesyonellerin işi haline gelmesiyle birlikte her ülkede disiplinin iç belirlenimlerinin göreli ağırlığının arttığı gözleniyorsa da -ki ben asla bunu gözardı etmek yanlısı değilim- ideoloji her yerde var; ve geçmişin algılanış biçimleriyle güncelliğin algılanış biçimleri (sınıfsal aidiyetlerin organiklik derecesi açısından bir fark sözkonusu olmakla birlikte) geleneksel toplumun vakanüvislerinde olduğu gibi modern tarihçilerde de örtüşüyor, çakışıyor, içiçe geçiyor. Dolayısıyla bir noktada, çağdaşımız olan tarihçileri de eski zamanların belgelerini okumaya tevcih ettiğimiz -ediyor olmamız gereken- bütünsellik ve kuşkuculukla: "tarih olarak güncelliğin" ürettiği birer düşünce tarihi belgesi gibi; olgularla karmaşık bir yumak haline gelmiş birer ideolojik söylemi de ifade ediyor olabileceklerinden şüphelenerek; o örüntünün tamamını kavramak amacıyla, satır satır, üslubuna ve sentaksına varıncaya dek okumamız ve *ayrıca*, mesleğin bütünü üzerindeki -sona ermemiş ve ermeyecekdiş belirlenimlerle bağlantılarını irdelemek için, doğrudan doğruya bu tarihçilerin kişiliklerine, kökenlerine, şekillenişlerine ilişkin çalışmalar yapmamız gerekiyor. Biyografik ve prosopografik etütler, elbette başlıbaşına herşeyin sırrını vermez; araç ve metodolojilerden sadece biridir. Ama Türkiye'de, ampirik çalışmadan değil genel teorik çerçevelerden ("herhalde böyle olmuş olmalıdır" mantığıyla) türetilen "sınıf analizleri" o kadar kötüye kullanıldı ki, insan ister is-

(4) Geleneksel vakanüvisin yönetici elit ile topyekun bütünlenişinin, modern *intelligentsia*'nın göreli özerkliğe sahip bir ideolojik kertede örülen ve çözülen aidiyet bağlantılarıyla karşılaştırılması için, bkz. H.Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983), 24. Buradaki iddia, birincisini deşifre etmenin kolay, ikincisini deşifre etmenin ise çok daha zor olduğudur. Nitekim Bernard Lewis ile P.M.Holt'un derledikleri *Historians of the Middle East* (Londra, 1962) cildindeki makalelere (Menage, İnalcık ve diğerleri) bakılırsa, Osmanlı tarihyazıcılığının sonu aynı zamanda bu alanda sosyal tarihi yazılabilecek bir gelişimin de sonunu ifade ediyormuş gibi bir izlenim doğuyor. Bu yaklaşımın çıkmazı, daha yakın zamanda, Colin Heywood'un "Between historical myth and 'mythohistory': the limits of Ottoman history" (*Byzantine and Modern Greek Studies*, Birmingham, No. 12, 1988, 315-45) makalesinden izlenebilir. Özenti kokan, içerikten çok tumturaklı üsluba yaslanan çalışmasında Heywood, Osmanlı tarihçiliğinin içsel tarihi ve özellikle "defteroloji" konusunda ilginç gözlemlerde bulunuyor; fakat daha genel belirlenim ve dönemlendirmeler ya da ideolojik kodlamalar konusunda en küçük bir perspektifi olmadığı için, birinci tür gözlemlerini hiçbir yere oturtamıyor.

temez, Namier'ın III. George döneminin İngiliz siyasal eliti örneğinde başlattığı bu araştırma türünü, Türkiye'nin toplumsal tarihinin her alanına (burjuvazisine, sendikacılarına, siyasal kadrolarına, partilerine, parlamentolarına) ve bu arada tarihçilerine de uygulamanın bir ihtiyaç olduğunu düşünüyor.

Aşağıdaki yazı, böyle bir incelemenin prosopografik olmaktan çok biyografik boyutunun başlangıç notları gibi kabul edilebilir. Ben 20. yüzyıl Türk tarihçiliğinin ideolojik içerikleri üzerinde başka çalışmalarımda durdum; aldığım eleştiriler doğrultusunda zaman gözden geçirmeye, düzeltmeye gayret ettiğim[5] belirli görüşler ortaya koydum. Bu değerlendirmelere giden yolda, Fuat Köprülü (1890-1966), Ömer Lütfi Barkan (1903?-1979) ve Halil İnalcık (d.1918), eserlerinin önemli bir kısmını ve hatta hayatlarını birer "metin" gibi incelemeye çaba gösterdiğim üç önemli tarihçi oldu. Yusuf Akçura'yı (1876-1935) ise, acaba Köprülü'nün bu denli olgun materyalizminin ve sosyolojizminin ardında/öncesinde ne var, diye düşündüğüm bir sırada, François Georgeon'dan öğrendim[6]. Bu dört tarihçi, doğum tarihlerindeki 1876-1890-1903?-1918 sıralamasının gösterdiği gibi, 20. yüzyıl Türkiye tarihinin tamamını kaplayan dört ayrı nesle mensuplar (oysa gerçek bir prosopografi, her bir tarihçi neslinden çok daha geniş örneklemlerin alınmasını gerektirirdi). Bununla birlikte, hepsi milliyetçi; ancak milliyetçiliğin değişik aşamalarını simgeliyorlar: ikisi, Türk Devriminin benim 1930'lara yerleştirdiğim Thermidor'unun öncesine, ikisi ise sonrasına oturuyor. Bu husus küçümsenmemeli: Geçmişte Köprülü'yü *liberal-milliyetçi*, Barkan'ı ise *devletçi-milliyetçi* diye nitelemiş olmam, hem siyasal sistem ve iktisat politikası bağlamlarında 1920'ler ile 1930'lar arasında yapılmış ayırımlara, hem de genel olarak milliyetçilik olgusu hakkında 1980'lerde yapılan çalışmaların yaklaşımına uygun düşüyor[7]. Profesyonellik açısından bakıldı-

(5) Kendime yönelik bir dışsal belirlenim örneklemesi: 1983'ten bu yana yaptığım düzeltmelerde, dünyanın 1980'lerin sonlarındaki büyük altüst oluşu ve sosyalist sistemin çöküşü ağırlıklı rol oynadı. Beni saran bu güncellik, Marksizmin Lenin ve Stalin dönemlerinde gerçekleştirilen birçok kategorizasyonu, bunların kaba ya da kuru ve güdük yanları ile arama daha sorgulayıcı bir mesafe girmesine yol açtı. Örneğin, galiba alttan alta da olsa benim için tarihçinin "devrimci" olması çok önemliydi - şimdi ise milliyetçi ve devletçi olmaması büyük önem taşıyor. Keza, geçmişte yazdıklarıma, siyasal ve sosyal devrimciliği bizatihi demokrasi, demokratlık ya da demokratizasyon sayan bir anlayış şu ya da bu ölçüde yansırken, şimdi, demokrasi sorununu sosyal radikalizm sorunundan ayırdetmeye özen gösteriyorum: Faraza, rejimin 1930'larda artık toplumu "demokratikleştirmekten" vazgeçtiğini değil de, toplumsal dönüşümü derinleştirmekten vazgeçtiğini söylüyorum, aşağıda da görülebileceği üzere (bu noktaya ilk dikkatimi çeken Metin Kunt'a teşekkür ederim). Daha genel olarak, başlangıçta daha yalın biçimde kullandığım (a) devrimin yükselişi ve (b) duruluşu, iktidarın konsolidasyonu paradigmasını, şimdi, gene iki fazlı da olsa başka başka paradigmaların (ulus-devlet inşası, milliyetçiliğin aşamaları, burjuva devrimleri tipolojisi, vb) çoklu belirlenimiyle zenginleştirmeye çalışıyorum. Historiyografi ile uğraşan bir insan olarak, tahlil ve yorumlarda yaptığım değişikliği bilinçli tarzda yapmak, haber vererek yapmak, benim için büyük önem taşıyor.

(6) Bilimin evrensel kollektivitesine yabancı, sekter bir tutum içinde olanlardan, buna da eleştiri gelmiş; bir "Türk düşünürü"nü bir "yabancı"dan öğrenmiş ya da oturup Akçura'yı kendim keşfetmemiş olmam üzücü bulunmuştu. Sanki herşeyi birden yapmaya vakit varmış, ya da başkalarının çalışmaları üzerine bir şeyler inşa etmek ayıpmış gibi.

(7) Türkiye'de iktisat politikasının dönemleri için, bkz. Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik* (Savaş Yayınevi, Ankara, 2. bas. 1982) 30 vd; K. Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi 1908-1985* (Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988), 7; William Hale, *The Political and Economic Development of Modern Turkey* (Croom Helm, London, 1981), 33 vd, 53 vd. Milliyetçilik konusunda, bkz.

ğında, şöyle bir gelişme sözkonusu: Akçura ile Köprülü, tarihçilik formasyonları açısından esas olarak otodidakt karakterdeler; Barkan (sanıldığının aksine) tam profesyonel değil, aşağıda açıklanacak nedenlerle belki yarı-profesyonel sayılabilir; aralarında her bakımdan profesyonel ve üstelik tam uluslararası ölçülerde bilim adamı olarak, bir tek İnalcık gözüküyor. Ancak örneğin Köprülü ile Barkan arasındaki fark, Köprülü'nün üniversite bile bitirmemiş, buna karşılık Barkan'ın diplomalı ve doktoralı olması tarafından değil, daha çok, değindiğimiz liberal-milliyetçilik/devletçi-milliyetçilik ayırımı tarafından belirleniyor. Bunun ötesinde, Akçura ile Köprülü'nün kendi aralarında, gene Barkan ile İnalcık'ın kendi aralarında başka bazı farklar var. Yaşamlarına ve tarihçiliklerini biçimlendiren ortamlara ilişkin bazı bilgiler, hem temel fikir ve yöntem tercihlerini çerçeveliyor, hem de bir toplumun dışa açıklık/kapalılık derecesinin olası sonuçları ya da tarihçinin politika ile arasına koyması gereken mesafe gibi problemler açısından ilginç gelebilecek ipuçları sunuyor.

GEZGİN, KOZMOPOLİT DEVRİMCİ: YUSUF AKÇURA

Biraz önce işaret ettiğimiz gibi, bir kere, milliyetçiliğin aşamaları boyunca (muhalefetten iktidara, liberallikten devletçiliğe) bir gidiş var; bir de başka uğraşılarla (özellikle politikayla) açık ve dolayımsız biçimde içiçe bir tarihçilikten, profesyonelce bir uzmanlaşmaya doğru gidiş: Barkan ve İnalcık'ın herhangi bir politikacı kimliği olmamasına karşılık, Akçura ile Köprülü, belirli bir tarihçi-politikacı tipini temsil ediyorlar. Sırf bize özgü bir olay değil, bu: 19. yüzyılda her yerde "ulusalcılık, ulusun hakları için mücadeleye tarihyazıcılığı ile başlıyor"[8]; başka bir deyişle, "ulusun tarihin derinliklerindeki varlığı"nın ispatlanmasını öngören "milli tarih"ler, milliyetçi tarihçilerce ve çoğu zaman yanlışlarla dolu olarak icat ediliyor[9]; böylece en azından ideolojik planda milletlerinin babası rolünü oynayan tarihçilerin, bunun sağladığı entellektüel prestij ve kamusal tanınmışlıkla, birçok durumda ulus-devlet inşası süreçlerinde önder ve yönetici konuma yükseldiği dahi görülüyor. Çekler açısından Jirecek, Sırplar açısından Novakovic, Romenler açısından Kogalniceanu ve Iorga, böyle patriyarkal figürler[10]; bizde Köprülü, tarihçiliğinin çapı ve etkisi ile politikada yükseldiği yer

Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Verso, London, 1983); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford University Press, 1983); özellikle de E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1789* (Cambridge University Press, 1989).

(8) İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe* (Hil Yayın, İstanbul, 1987), 73.

(9) Hobsbawm, bunun bütün milliyetçiliklerin ortak özelliği olduğuna; dinin gerçek tarihi konusunda kutsal kitaplara ve müminlere asla güvenilemiyeceği gibi, "ulusun tarihi" söz konusu olduğunda da milliyetçilere güvenilemiyeceğine dikkat çekiyor. Bkz. *Nations and Nationalism*, 1. bölüm.

(10) Dennis Deletant ve Harry Hanak (der.), *Historians as Nation-Builders* (Macmillan, London, 1988) içinde, bkz. Novakovic için, Djordjevic'in makalesi (51-69); Kogalniceanu için, Barbara Jelavich'in makalesi (87-105); Iorga için, Pearton'un makalesi (157-173). Jirecek konusunda, bkz. aynı ciltte, Harry Hanak'ın "Czech Historians and the End of Austria-Hungary" başlıklı makalesi (70-86); ayrıca, Balkan milliyetçiliğinin Osmanlı düşmanı yorumlarına zıt görüşleri açısından, bkz. Machiel Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period* (Van Gorcum, 1985), I., II. ve IV. bölümler, özellikle 10-11 ve 39-40.

bakımından, cebelleştiği "Bizans'tan sonraki Bizans" savını ortaya atan Nicolae Iorga'nın tam karşılığını oluşturuyor. Gene de Köprülü'nün tarihçiliği ile politikacılığı, biraz ayrı ayrı yerlerde duruyor; bir önceki aşamada ise Yusuf Akçura, tarihçinin politikaya atılmasından çok, politikacının, politikanın esinlendirdiği bir tarzda ve politikanın daima emrinde olmak koşuluyla, adeta ikincil olarak tarihle uğraşmasını simgeliyor.

Milliyetçiliğin kendine bir tarih arayışı ile kendine bir politika arayışının paralelliğini ve kesişmelerini, Akçura'nın fırtınalı yaşamının her aşamasında gözlüyoruz. Osmanlı İmparatorluğunun bunalımına çözüm arayan 19. yüzyıl sonu aydınlarının Abdülhamit döneminin baskılarına karşın Türkçülüğe kayışında, bütün bir Müslüman Türk ve Tatar önderleri grubunun Rusya'dan Türkiye'ye göçmesinin oynadığı rol, çeşitli yazarlarca tahlil edilmiş bulunuyor[11]. Rusya'da kapitalizmin göreli gelişmişliğinin siyasal bilinçlenişini hızlandırdığı, Avrupa'nın iyi üniversitelerinde okuma olanağının entellektüel ufuklarını genişlettiği bu grup içinde Akçura, bu yüzyılın başlarında pantürkizmi "esas olarak ilerici bir toplumsal ve kültürel program"la birleştirmiş, sonra da giderek sağcılaşan milliyetçilik tarafından unutulmuş olmasıyla dikkat çekiyor[12].

Arşiv ve kütüphanelerin sükunetinde inşa edilen bir akademik kariyer değil, Akçura'nınki: 1876'da tam burjuva bir Tatar ailesi içinde dünyaya gözlerini açtıktan, ilk Türkiyat bilgilerini de Simbirsk'in öndegelen sanayici ve liberal aydınlarından amcası İbrahim Akçurin'den edindikten sonra, ailesiyle birlikte göçtüğü İstanbul'da, birkaç yıl sonra Mustafa Kemal'in de geçeceği askeri okullara devam ediyor. Gizliden gizliye, Veled Çelebi, Necib Asım ve Bursalı Mehmed Tahir gibi ilk Türkçülerin eserlerini okuyor; giderek dinsel inancını yitiriyor ve Jön Türklerin mücadelesine yakınlaşıyor. Tutuklanıp Kuzey Afrika'ya sürüldüğünde, oradan Paris'e geçiyor ve 1900-1903 yıllarında Ecole des Sciences Politiques'de, Osmanlı eğitim sisteminin asla veremiyeceği sağlamlıkta bir felsefe, sosyoloji, ekonomi ve tarih temeli ediniyor. Bundan sonra ikisi Rusya'da, ikisi Türkiye'de patlak veren dört devrim sürecinde savaşırken adım adım radikalleşiyor. İlkin 1905'te Anayasacı Demokratların (Kadet'lerin) merkez komitesinde yer alıyor, Tatar sosyalistlerine karşı liberallerle saf tutuyor ve Marksizme "yeni bir din" olarak saldırıyor. 1908'den sonra, İstanbul'da çıkmaya başlayan belli başlı bütün Türkçü ve Türkiyatçı dergilerin kurucu ve yöneticileri arasında temayüz ederken, bu kapsamlı yayın projesine Parvus (Alexandre Helphand) gibi bazı sosyal demokratları da katıyor. Birinci Dünya Savaşı yıllarını bir kere daha Rusya'da geçiriyor; siyasal sezgisi hayli gelişmiş olduğundan, 1916 Temmuz'unda Zürih'e gidip Ağustos boyunca Lenin'le bazı özel görüşmeler yapıyor ve Bolşeviklerin gelecekte izleyecekleri milliyetler politikasının anahatları konusunda belirli bir kanaate vardıktan sonra, "Rusya Türklerinin kurtuluşu için Almanya'ya bel bağlayan, Rus aleyhtarı bir strateji"den, "kültürel özerklik gibi sınırlı bir hedef peşinde koşan, anti-emperyalist ve Bolşevik yanlısı bir strateji"ye geçiyor[13]. 1919'da İstanbul'a döndüğünde de, Türk Ocağında verdi-

(11) François Georgeon, David Kushner ve Nejat Kaymaz'ın değinmeleri için, bkz. H. Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 31.

(12) F. Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc: Yusuf Akçura (1876-1935) (Editions* ADPF, Paris, 1980), 7, 19; Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 31-32.

(13) Georgeon, 80; Berktay, 49.

ği bir konferansta, Türk milliyetçiliğinin tarihinde iki akımın, "emperyalist bir Türkçülük ile demokratik bir Türkçülüğün" varolmuş olduğunu, "kendisinin daima ikincisini savunageldiğini" açıklıyor[14]. Ayağının tozuyla Anadolu'ya geçip Kemalistlere katılıyor; kırk yaşını çoktan geçmiş iken subay olup Sakarya'da savaşıyor. 1920'lerde Büyük Millet Meclisinde, Cumhuriyet Halk Fırkasının sol kanadında, toprak reformundan ve ilerici çalışma yasalarından yana bir tutumu benimsiyor. 1932'de Türk Tarih Kurumunun ilk başkanı oluyor; Atatürk'ün yakın çalışma arkadaşlarıyla birlikte, *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nın yazılmasına katılıyor. Dolu dolu yaşadıktan sonra, 1935'te ölüyor.

Akçura'nın tarihçiliği nasıl bir tarihçilik? Burada, belirli bir yaklaşımı ya da düşünce tarzını popülarize etmesi ile kendi özgün katkısı arasında bir ayırım yapmak zorunlu oluyor. Akçura sözkonusu olduğunda, birincisi ikincisinden çok daha önemli: Georgeon, Akçura'nın tarihin itici gücü olarak yalnızca fikirleri ve ahlakı gören, örneğin Fransız devrimini sadece 18. yüzyıl felsefesine ve 1908 devrimini de Jön Türklerin gizli neşriyat ve propagandasına bağlayan Osmanlı aydınlarının idealizmine karşı sürekli bir mücadele verdiğini; onlara Marx'ı okumalarını öğütlediğini; hatta maddi ve ekonomik güçlerin belirleyiciliğini zaman zaman kaba materyalizme ve ekonomik indirgemeciliğe kayacak derecede vurguladığını kaydediyor[15]. Gerçekten de Akçura, örneğin 1902'de, "Şark Meselesi"ni ekonomik açıdan ilk inceleyen kişi oluyor[16]; 1905 yılına ait Kazan dersnotlarında, "bilim olarak Tarihin, insan neslinin ortak hareketlerine hükmeden yasaları araştırdığını," tarihçiliğin yardımcı disiplinlerinin oluşturduğu avadanlığın "olgular yığınının içinden yasaları çekip çıkarmayı, hareket yönünü saptamayı mümkün kılması gerektiğini" belirtiyor[17]; 1910'daki bir başka makalesinde, politikacılar gibi tarihçiler için de materyalizmin idealizmden daha doğru olduğunu savunuyor[18]. 1913'te Akçura, Tarih-i Osmani Encümeni'nin çalışma programını "sadece büyük adamlara, sultanlara, beylere, paşalara yer verirken, tarihsel gelişimin ekonomik ve toplumsal yönlerini tamamen ihmal ettiği" gerekçesiyle eleştiriyor[19]; 1912'de ve sonra Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki bazı yazılarıyla, bizatihi Türk milliyetçiliğini kapitalizmin gelişmesine bağlayarak tahlil ediyor[20]; 1920'de İstanbul'da verdiği bir konferansı, tamamen islam tarihinde halk ayaklanmaları ve sınıf mücadeleleri konusuna hasrederken, Ekim devrimini bu "Asyai sosyalizmin" vardığı son aşama olarak gösteriyor[21]. Günün açık fikirli Marksistleri Akçura'yı çok beğeniyorlar: Şefik Hüsnü, *Aydınlık* dergisinin 1 Kasım 1922 tarihli 10. sayısında, Akçura'nın Mazdakçılığa, Zenc isyanına, Karmatilere ve bazı Şii hareketlerine dair söylediklerini çok övücü biçimde özetliyor[22]; 1923'te henüz aynı çevreye mensup olan genç Hilmi Ziya (Ülken), Akçura'yı "tarihi determinist" olarak görüyor ve Osmanlı tarihine tama-

(14) Georgeon, 83; Berktay, 49.
(15) Georgeon, 20-21, 49, 57; Berktay, 40.
(16) Georgeon, 20-21; Berktay, 33.
(17) Georgeon, 47-48; Berktay, 40-41.
(18) Berktay, 40.
(19) Georgeon, 48; Berktay, 39-40.
(20) Georgeon, 49; Berktay, 27-28.
(21) Georgeon'dan naklen, Berktay, 49, dipnot 142.
(22) Şefik Hüsnü (Deymer), "İslam Dünyasında Toplumsal Devrimin Kaynakları"; Şefik Hüsnü, *Türkiye'de Sınıflar* (Ülke Yayınları, Ankara, 1975) içinde, 100-107.

men materyalist bir bakış taşıdığını, hatta "esas itibariyle tarihi maddeci" olduğunu yazıyor[23]. Ancak bu göreli olgunluğun yerini, daha sonra höşgörüsüzlük ve sektarizm alıyor: 1941'de Kerim Sadi takma adıyla yazan Cerrahoğlu, kibirli bir tavırla Hilmi Ziya'ya Marksizmin ne kadar özel ve saf bir şey olduğunu hatırlattıktan sonra, sırf 1821 Yunan ayaklanmasında Fransız devriminin bütün dünyaya yaydığı düşüncelerin etkisinden söz etmiş olmasından hareketle, Akçura'nın "idealist"liğini ispatlayıveriyor[24]. İşin ironik yanı şu ki, Kerim Sadi'nin aynı kitaptaki ikinci denemesi, bu sefer Ziya Gökalp'a karşı, Marksizmin tarihte fikirlerin rolünü inkar ettiği "efsane"sinin "likidasyonunu" amaçlıyor[25].

BİR AÇIKLIK VE FIRSATLAR DÖNEMİNİN ÜRÜNÜ: FUAT KÖPRÜLÜ

Buradan da görülüyor ki, kötüye kullanılması halinde Marksizm, yerine göre herkesin kafasında kırılabilecek çeşitli sopaları içeriyor; nitekim Kerim Sadi'nin ilk denemesine bakarak, böyle "efsane"lerin nasıl doğmuş olabileceğini kestirmek hiç de zor olmuyor. Aslında Akçura'nın gerek ilerici politik kişiliği, gerekse tarihçiliği, Kemalizm ile Marksizmin başlangıçtaki yakınlığını; daha genel olarak, henüz birer özgürleştirici muhalefet akımı oldukları (yani iktidara geçmek suretiyle taşlaşıp yozlaşmadıkları) aşamalarda, devrimci milliyetçilik ile sosyalizm arasında 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında pek çok Avrupa ve daha sonra Asya ülkesinde gözlenen akrabalığı yansıtıyor. Ama bu bağlantıyı silip atan Cerrahoğlu, bir tarihçi olarak Akçura'nın gerçek zaaflarına da, beklenebileceği gibi hiç değinmiyor. 1903'te Paris'te yazıp sunduğu mezuniyet tezinde, Osmanlı kurumlarının hem İslami, hem Türki, ikili bir kökenden geldiğini ilk farkeden, Yusuf Akçura oluyor ve Türk-İslam devletlerinin kurulabilmesi için gerekli şartları (ataerkillik; bir aristokrasi; hanlık; *yasak* ve *töre*, yani sistematik bir kamu hukukunun geleneklerdeki başlangıçları) Türkik kavimlerin kabileselliktен başlayarak evrilen kendi sosyo-ekonomik gelişmelerinin içinde bulmakla, zamanının Oryantalizmine hakim olan "Türkler herşeyi dışarıdan aldılar" anlayışına kıyasla önemli bir adım atıyor. Ne ki Akçura, yakaladığı bu özgün ipucunu hiç derinleştirmiyor, kendi yaşamında: Tarihçiliğe konsantre olmuyor; ikincil okumalarının genişliğini birincil malzeme üzerinde çalışmakla birleştirmiyor; habire soyut ve genel metodoloji vaazları verirken, uygulamada, Türk tarihinin dönemlendirilmesini Cengiz İmparatorluğu etrafında örmek gibi büyük hatalara sürükleniyor; somut araştırma ve inceleme yapmaksızın bilinmeyen bir alanda kapsamlı şemalar inşasına girişmesi, Tarihsel Materyalizm genel teorisinin yeni (den) keşfedildiği ve her derde deva sanıldığı 1960'lar Türkiye'sinin genç ve heveskar literatürünü haber veren bir tarzda, böyle tuzaklara düşmesini kolaylaştırıyor. Akçura'nın Cengiz konusundaki yanılsaması, belirli bir Orta Asyacılık boyutunu da içeriyor, tabii: Gene 19.-20. yüzyıl geçişinde

(23) Kerim Sadi (= Cerrahoğlu), *Osmanlı İmparatorluğunun Dağılma Devri ve Tarihi Maddecilik* (Çeltut Matbaası, İstanbul, 1941), 3, 39 (dipnot 1). Kerim Sadi, Hilmi Ziya'nın 1923'te *İnsan* dergisinin 10 sayısında yayınlanmış bir makalesine atıfta bulunuyor.

(24) Kerim Sadi, *Osmanlı İmparatorluğunun...*, 3-4.

(25) Kerim Sadi, "Bir efsanenin likidasyonuna doğru"; Kerim Sadi, *Osmanlı İmparatorluğunun...* içinde: 55-87.

pek çok milliyetçi devrimci, "ulus"un tarihinde varsayılan devamlılıkları sosyo-ekonomik zeminde örmek ile etnik-ırki zeminde örmek arasında gidip geliyor[26]; ve nitekim devrime olanca siyasal sadakatiyle Akçura da sonunda, Osmanlı'ya karşı devrimci bir nihilizmi benimseyen Kemalizmin ırkçı boyutlar içeren Türk Tarih Tezi'ne tabiyette karar kılıyor.

Kendisinden 14 yaş büyük olan Akçura'ya saygı ve hayranlık duyan Fuat Köprülü, "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında" 1913'te yayınlanan bir makalesinde, O'nu, Türkiye'nin beklediği büyük tarihçi olarak selamlamış[27]. Ancak tabii Akçura, sonuç olarak profesyonel tarihçi olmaktan çok, geniş kültür sahibi bir aydın ve bir tarih felsefecisi - dar ampirisist tarihçilik geleneği tarih felsefesine aşırı bir horlamayla baktığından ve genelleyici yaklaşımları tümüyle silip attığından, hemen belirtelim ki, bu nitelikler onun yalnızca zayıf yanlarını değil, *bir yayıcı ve popülerleştirici olarak güçlü* ve fakat *bir araştırıcı ve derinleştirici olarak zayıf* yanlarını oluşturuyor. Buna karşılık asıl Köprülü, sürekli derinleşme yönünde giderek, modern Türk tarihçiliğinin kurucusu ve selefinin bütün o verimli sezgilerini sağlam temellere oturtabilen kişi oluyor.

Daha 1983'te, bu konuda yaptığım ilk çalışmada da belirtmiştim: Köprülü'nün tarihçiliği gerek içerik, gerekse yöntem bakımından benim için Cumhuriyet ideallerinin bir bakıma en sağlıklı izdüşümünü meydana getirse de, aslında erken Cumhuriyet döneminin resmi tarihçiliği değil; arada çok daha karmaşık bir ilişki sözkonusu[28]. Devrimin esas katkısı, çoktan çürümeye başlamış bir cesedi kaldırıp defnetmek; böylece imparatorluğun ne pahasına olursa olsun ayakta tutulması çabasının zehirlediği havayı temizlemek ve Akçura'nın 1904'teki *Üç Tarz-ı Siyaset* yazısında başka bir ad altında savunmuş olduğu ulus-devlet çözümünü kesinleştirmek, olarak ifade edilebilir. Bu, başlıca iki yoldan gerçekleştiriliyor: Devletin laik bir temele dayandırılması, zihinlerin teolojik skolastisizmden daha fazla özgürleşmesini sağlıyor; aynı zamanda, Türk milliyetçiliğinin zemininin yalnızca Misak-ı Milli'nin kapsadığı alan, yani Doğu Trakya ve Anadolu olarak yeniden tanımlanması, savaş öncesinin Pantürkizmini en tehlikeli aşırılıklarından arındırmaya yarıyor. 1908'den sonra örneğin Ziya Gökalp, "milliyetçiliğin teorik ilkelerini, mevcut ve savunulan imparatorluk çerçevesiyle, peşinde koşulan Turancılık projesiyle ve batılılaşma düşüncesinin kapsamına giren hemen bütün unsurlarla bağdaştırmaya" çalışmış[29], bu da Gökalp'in ta 1918'lere kadar ısrarla savunduğu "Türkleşmek, İslamlaşmak,

(26) Öyle ki, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nin Cermenlerde devletin doğuşuna ilişkin bölümlerini, bu tür etnik-ırki devamlılık arayışlarına karşı yazmış olduğu söylenebilir. "İlkel komünizme ilişkin sosyolojiler" arasındaki 19. yüzyıl bağlantısı için, ayrıca bkz. M.M. Postan, *The Medieval Economy and Society* (Penguin, 1975), 83-84. Meitzen'in "ırk saplantıları"na değinmeler için, bkz. Marc Bloch, *Land and Work in Medieval Europe. Selected Papers* (Routledge and Kegan Paul, London, 1967), 69. Genel olarak 19. yüzyıl fiziksel antropolojisinin ırkçı eğilimi konusunda, bkz. Taner Timur, "Batı İdeolojisi, Irkçılık ve Ulusal Kimlik Sorunumuz", *Yapıt*, No. 5, 1984, 7-30. Wagner'in demokratik devrimciliğinin etnik ırkçılığa dönüşmesi konusunda, bkz. Finkelstein, a.g.e.

(27) Georgeon'dan naklen, Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 46.

(28) Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 47-63, 80-81.

(29) George Park, *The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Cultural Modernization* (yayınlanmamış doktora tezi, Johns Hopkins Üniversitesi, Baltimore, 1975), 26-28.

Muasırlaşmak" yamalı bohçasına yol açmışken[30], Cumhuriyet "İslamlaşmak" hedefinden tümüyle vazgeçtiği gibi, "Türkleşmek" hedefinin "Dış Türkler" boyutunu da tasfiye ediyor[31] ve geriye, T.C. toprakları üzerinde çağdaşlaşma hedefi kalıyor. Dolayısıyla henüz yapılış halindeki güncel tarihin, geçmişe dönük tarih çalışmalarının gündemine yerleştirdiği başlıca iki büyük sorun sözkonusu: (a) Türklerin tarihini İslam tarihinden ayrıştırmak; (b) Türklerin Küçük Asya'da kendi egemen ulus-devletlerine sahip olmalarının geniş anlamda meşruiyet dayanaklarını hazırlamak. Her iki büyük tema, *tarihçiler için* görece *ılımlı* ideopolitik angajmanları beraberinde getiriyor. Bir husus daha var: Türkiye'nin ileri milletler camiasında yer alma iddiasının ifadesi olarak Atatürk'ün "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" formülasyonunun tarih tezleri planındaki yansıması, Türklerin tarihinin dünya tarihinin ana mecrasına *katılması, sımsıkı entegre edilmesi* olmak zorunda. Dolayısıyla genç Cumhuriyet'in iyi tarihçileri, milliyetçi olmalarına karşın katı biçimde yabancı düşmanı değiller; tersine, belirli bir hümanist ve evrenselci perspektif de kazanıyorlar. 1931 yılının yeni Kemalist ders kitaplarına bile bu anlayış damgasını vuruyor: 10.-16. yüzyıllar, "Türk-İslam feodalitesi," "Selçuklu feodalitesi" ve "Osmanlı feodalitesi" gibi üniversalist kategoriler içinde incelenmek isteniyor. Nihayet Cumhuriyet, gene Atatürk'ün "En hakiki mürşit ilimdir" sloganında dile geldiği üzere (ve imana alternatif olarak) Eğitime taptığından, tarihçiliğe bir başka hizmeti de, Osmanlı son döneminin olanaklarını çok aşan üniversite ve fakültelerin, ayrıca Tarih Kurumu ve Dil Kurumu gibi (bir vakitler) özerk araştırma kuruluşlarının örgütlenmesi oluyor.

Ancak bunun ötesinde, politika ile tarih arasındaki ilişkide çarpıtma ve hoyratlıklar gözlenmeye başlıyor. Önce Rönesans Hümanistlerinin ve sonra Aydınlanma Çağı filozoflarının, feodalizme, kendine özgü bir tarihsel işlev ya da içsel mantıktan tümüyle yoksun, yalnızca iki uygarlık doruğu (ilkçağ ve yeniçağ) *arasındaki* hendeği doldurmaya yarayan, irrasyonel ve barbarca bir *medium aevum* (ortadaki çağ, ortaçağ) olarak baktıklarını biliyoruz. Bunun gibi, Kemalist devrimciler de kendileriyle Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ilişkiyi ak ile kara tonlarda algılıyor; "milletin esareti üzerine" kurulmuş, "keyfi" ve "serseri" bir yönetimin "hain"liğinden, asırlarca "milleti" gaflette bırakmış ve "sopa ile" soymuş olduğundan söz ediyorlar. Atatürk, Osmanlı sultanlarını "mecnunlar," "müsrifler," "sefihler" ve "gasıplar" gibi çok ağır deyimlerle anıyor[32]. Bir bakıma, Osmanlı fetih ve yayılma siyasetinin de bu kötülükler listesine dahil edilmesi çok anlamlı (ve bir kere daha, güncellik ile tarih ideolojisi arasında yakın bir bağ sözkonusu): Dış politikanın "Yurtta sulh, cihanda sulh"

(30) Nejat Kaymaz'ın değerlendirmesi için, bkz. *Felsefe Kurumu Seminerleri* (TTK Basımevi, Ankara, 1977), s.442.

(31) Ankara'daki Büyük Millet Meclisi hükümetinin Moskova'daki Sovyet hükümetiyle dostluk politikası güttüğü koşullarda, Mustafa Kemal'in 1921 Eskişehir nutkunda Pantürkizmi mahkum etmesi; Türk milliyetçiliğinin coğrafi zemininin Misak-ı Milli sınırları olarak (yeniden) tanımlanması; Türk Ocaklarının da faaliyetlerini bu çerçeve içinde yürütmeye zorlanması, bu tasfiye harekatının unsurlarındandır.

(32) D. Perinçek'in "Kemalizm ve Devlet" başlıklı bir makalesinden (*Saçak*, Aralık 1985) naklen, H. Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi"; Sina Akşin (der.), *Türkiye Tarihi 1: Osmanlı Devletine Kadar Türkler* (Cem Yayınevi, İstanbul, 1987) içinde, s.47.

ilkesine dayandırıldığı bir dönemde, gerek temel siyaset metinlerinde, gerekse ders kitaplarında Osmanlı sarayının "milletten aldıkları askerle Viyana'yı, Mısır'ı, İran'ı zabt için fetihlere kalkarlardı" diye suçlanması ve hemen ardından "Oysa milletin o fetihlerde hiçbir milli amacı, vicdani arzusu ve menfaati yoktu" denmesi, fetihlerin zararlı maceralar olarak mahkum edilmesi, herhalde bir tesadüf sayılamaz[33]. Bir başka saldırı hedefi, din: 1919-22 yıllarında İstanbul'un, "nizam-ı alem"i korumak amacıyla, sultanın halife olarak sahip olduğu dini otoriteye başvurmuş olduğunu unutmayan Ankara kadroları için, *ancien régime*'lerin savunulması ile ruhanilik arasında kesin bir bağ var; Thomas Paine gibi Atatürk de, kralların ilahi hakları doktrinini hem bireyin özgürlüğüne, hem aklı selime aykırı bularak, "kralların ve padişahların istibdadına dinlerin dayanak olduğunu" vurguluyor[34].

Saltana ve hilafete, imana ve militarizme bu taarruz, daha olgun değerlendirmelerin de yararlanabileceği belirli bir düşünce özgürlüğü ortamının yaratılmasına yardımcı olmakla birlikte, tarih olarak okunduğunda, kötü ve yanlış bir tarihçilik oluyor. Bu, *Historismus*'un tam tersi kutupta bir tavır: inceleme konusuna yönelik en küçük bir empati duygusu yok; liberal fikirleri geçmişe yüklüyor; öznel niyet ve kasıt imalarında bulunmak suretiyle, baskı ve sömürünün nesnel varlığına ilişkin gerçekçi saptamaları, o çağda da pekala bundan kaçınılmış, akıl yolundan gitmek suretiyle işlerin başka türlü düzenlenmiş olabileceğine ilişkin spekülatif iddialarla birbirine karıştırıyor - ki bunun zıddında Barkangil historisizm, bu sefer o çağda başka türlü olamayacağı saptamasından, varolanın "doğal" olduğu, dolayısıyla baskı ve sömürü gibi görülemeyeceği çıkarsamasına sıçrayacaktır[35]. Kemalist siyasal kadroların tarihçiliği, Osmanlı İmparatorluğunun çeşitli dönemleri arasında hiçbir ayırım yapmaksızın, bu kuruluşu 600 küsur yıllık ömrünün tümünde "gerici", yani ilerlemenin önünde bir engel gibi göstermekle de hataya düşüyor. Dahası, liberal tarihdışılık, yukarıdaki alıntılardan da izlenebileceği üzere, sanki ezelden beri "hürriyet" ve "demokrasi" içinde yaşayan çok eski bir Türk "milleti" varmışçasına, Osmanlı padişahlarının "milletin saltanatını gaspettikleri" savında. Göçebe kabilelerinin devletsiz ya da devlet-öncesi bir hayat sürmüş oldukları gerçeğinin bu efsanevi idealizasyonu, bir adım ötede, Türk Tarih Tezi'ne açılıyor. Batı tarihçiliğinde, Moğollar gibi Türkleri de "sarı ırka mensup" sayan ve sömürgeci bir üstünlük, bir "beyaz adamın misyonu" iddiasında bulunan, ırkçı bir damar var. Bunun karşısında, Türkiye'nin Avrupalı kimliğini ne pahasına olursa olsun kabul ettirmek isteyen Atatürk'ün başvurmayı mübah gördüğü yollar arasında, 19.-20 yüzyıl fiziksel antropolojisinin bir başka, bu sefer Türk yanlısı bir ırkçı varyantı da yer alıyor[36]. Ayrıca Atatürk, "Türk çocuğu(nun) ... yakın bir tarihte göç etmiş

(33) Aynı yerde; ayrıca bkz. Gündüz Ökçün, *Türkiye İktisat Kongresi, 1923- İzmir* (AÜSBF, Ankara, 1968), s. 258 (Mahmut Esat Bozkurt'un konuşması).

(34) Perinçek'ten naklen, Berktay, "Osmanlı Devletinin...", 47.

(35) Bu dönüşüm, H. Berktay, *The "Other" Feudalism. A Critique of 20th Century Turkish Historiography and its Particularisation of Ottoman Society* (yayınlanmamış doktora tezi, Birmingham Üniversitesi, 1990), 208-220'de ve keza, H.Berktay, "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography"de (*Journal of Peasant Studies*, Nos.3-4, April-June 1991) tartışılmıştır.

(36) Bu bağlantı, en iyi T.Timur, a.g.m.'de irdeleniyor.

olmakla bu vatanın hakiki sahibi olamayacağı" endişesi içinde[37]; hatta bunun için 1928'de, "Türkler bir aşiret olarak Anadolu'da imparatorluk kuramaz. Bunun başka türlü izahı olmak lazımdır. Tarih ilmi bunun meydana çıkarmalıdır" diyor[38]. Bu "direktif"le harekete geçen Afet (İnan), Sadri Maksudi (Arsal) ve Reşit Galip gibi, ciddi tarihçilikle hiçbir ilgisi olmayan, siyasi bakımdan körükörüne sadık, hayli de arrivist (tırmanıcı) karakterdeki bir küçük çevre, Türk Tarih Tezi'nin asıl yaratıcısı oluyor.

İÖ. 7. binyılda Orta Asya'da yeryüzünün en eski "uygarlığını" yaratan "Türk brakisefal ırkı"nın, daha sonra iklim değişikliklerinin yol açtığı bir diaspora içinde, ilkçağın bütün o Mezopotamya, Mısır, Anadolu ve Ege uygarlıklarının (ve hatta, otokton dolikosefal halklar üzerinde egemenlik kurmak suretiyle, Yunan ve Roma uygarlıklarının) kurucusu olduğu fikri[39], bugün bize şaka gibi gelse de, Kemalist iktidar son derece ciddi bu konuda: Başlıbaşına Türk Tarih Kurumu'nun örgütlenişi, yeni teorinin ayrıntılandırılmasıve resmi dogma haline getirilmesi etrafında yürütülüyor; ancak en ünlü tarihçiler çekimser kalabilirken, daha korunaksız olanları itiraza yeltendiklerinde esaslı surette zılgıt yiyor, işlerinden olmak tehlikesiyle yüzyüze geliyorlar. Ayrıca şöyle de bir kollektif ifsad ediliş ve bir çeşit "mesleki tenzil-i rütbe" olayı sözkonusu: Türk Tarih Tezi, siyasal müdahalenin mesleğin iç disiplinine üstün olduğunu kafalara vuran, en derin anlamda bilimin özerkliğini hiçe sayan boyutuyla, her türlü dalkavuk amatörün işe bir yerinden bulaşıp dilediği gibi zırvalamasına çanak tutuyor[40]. Vurgulamak istediğim bir husus da, bir siyasal ideoloji olarak devrimci Kemalizmin Osmanlı karşısındaki liberal-nihilist tavrı ile, Türk Tarih Tezi arasındaki içsel bağlantı: Yeni ulus-devlet, henüz yıkmış olduğu Osmanlı'da kendine bir öncül, bir "altın çağ" arayamıyacağından, Türk Tarih Tezi bir Orta Asya "altın çağı" alternatifini sunuyor; aynı zamanda, daha sonra İslamiyetin "yozlaştırdığı", tarihöncesi bir "saf Türklük" varsayımını, Güneş-Dil Teorisi'ne payanda yapıyor. Burada da komparatif bir perspektif şart: Sırf Türkiye'ye özgü çılgınlıklar değil, bunlar; Romantikler her yerde ilkelliği yüceltmişler; 19. yüzyılda "Galler dili" ve geleneklerinin Iolo Morganwg gibilerince "icadı" 1930'ların öztürkçecilerinin önerdiği bazı etimolojilerden daha az komik değil[41]; her milliyetçiliğin bir ırkçı takıntı ya da "ilave"si var[42]; 1930'lu yılların dış baskıları karşısında pek çok Avrupa ulusu kendi şovenist zırvalıklarına sığınıyor[43]; Türk Tarih Tezi'nin (Akçura'nın daha 1900'lerin başlarında dikkat çektiği) sosyo-ekonomik evrim ögelerinden ırksal devamlılık vurgusuna kayışında, bir bakıma, 19. yüzyılın ilk yarı-

(37) Afet İnan, "Atatürk ve Tarih Tezi", *Belleten*, Cilt III, Sayı 10 (1939), 243-246; Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 51-52.
(38) Afet İnan, a.g.m., 245-246.
(39) Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 52-53'teki özete ve bu fikrin yansıdığı çeşitli resmi belgelerin listesine bakınız.
(40) Bazı örnekler için bkz. Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, 72, 75, 78. Benzer bir yozlaşma, Sovyetler Birliği'nde Stalin ve Çin'de Kültür Devrimi dönemlerinde de görülmüştür.
(41) E.J. Hobsbawm ve Terence Ranger (der.), *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, 1983) içinde, Prys Morgan'ın "From a Death to a View: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period" (43-100) başlıklı makalesine bakınız.
(42) Bkz. Etienne Balibar, "*Es Gibt Keinen Staat in Europa*: Racism and Politics in Europe Today", *New Left Review*, No. 186, March/April 1991, özellikle 12-13.
(43) Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, 74; Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 56-57.

sının Alman devrimci demokratlarının Töton "kabile demokrasisi" tutkusunun, Bismarck'tan başlayıp Richard Wagner'den geçerek Kayzer Wilhelm dönemine uzanan ırk ve ırkçı antropoloji saplantılarına dönüşmesi yankılanmakta[44]. Ayrıca Türk Tarih Tezi ile Güneş-Dil Teorisi çok önemli bir noktada Nazi ırkçılığından ayrılıyor: Hala agresif değil defansif bir ırkçılık, bu; Türkleri herkesten ayrı bir "efendi ırk" mertebesine yükseltmek yerine, onları şimdi "Türklüğü" ilan edilen bir dünya tarihi ile birleştirmeye hedefliyor - hepimiz biriz, demeye getiriyor, bizi dışlayamazsınız; biz insanlığın bir parçasıyız, daha doğrusu herkes "Türk" ve bizden başka insanlık yok zaten.

Ancak siyasal yararları ne olursa olsun, böyle bir amatörlüğe Akçura'da yer olabilir ama Fuat Köprülü'nün kefil olması asla sözkonusu değil; bizim için, bunun nedenlerini anlamak önem taşıyor. Köprülü'yü iktidarın bilim-dışı baskılarına direnen bir kahraman gibi düşünebilsek, sorun çok daha kolaylaşırdı belki; oysa o, bireysel polemiklerindeki cesaretini siyasal rejim karşısında sürdüremeyen bir profil veriyor. 1927-28'de Köprülü, Darülfünun profesörlerinden Yusuf Ziya'nın (Özer) fasikül fasikül bastırıp dağıttığı hukuk konferanslarında, eski Babil ve Yunan uygarlıklarının Türk kökenli olduğunu öne sürmesi karşısında, ciddi bir yüksek öğrenim kurumunda böyle fantezilerin savunulabilmesine hayli sinirlenerek, Yusuf Ziya'nın sözümona "lingüistik kanıt"larını yerden yere vuruyor ve hasmının karacahilliğini teşhir ediyor. Buna karşılık Yusuf Ziya, sokaktaki adamın bilgisizliğine ve Türkiye'de akademik normların yerli yerine oturmamışlığına sığınıyor; ayrıca Köprülü'yü "Yunan taraftarlığı" ile suçlayarak milliyetçi duygulara seslenmeye kalkışıyor[45]. Bundan birkaç yıl sonra Türk Tarih Tezi resmi dogma haline geldiğinde ise Köprülü, birdenbire kendini saldırıya açık bir konumda buluyor. 1932 yazında yapılan Birinci Türk Tarih Kongresinde, Atatürk'ün olanca otoritesini arkasına almışlığıyla Afet (İnan) yeni teoriyi sunduğunda, Köprülü hafif tertip itirazı deniyor; ancak son derece temkinli ifadeler kullanmasına karşın, derhal Afet ve Hasan Cemil gibi aparatçiklerin saldırısına uğruyor ve savunmaya çekilmeye, eleştirilerini geri almaya zorlanıyor[46]. Büyük bir bilim adamının, kendinden çok daha değersiz bir "güruh" (*mob* ve *mob rule* karşılığı kullanıyorum) tarafından bu şekilde hırpalanışı, hayli hazin bir tablo; özellikle benim siyasal geçmişimden gelen insanlara, Sovyetler Birliği'nde Stalin döneminin ya da Çin'de Kültür Devrimi'nin kurbanları için çok daha ağır sonuçlar veren "cadı yargılamaları"nı hatırlatıyor. Bundan sonra Köprülü, Türk Tarih Tezi konusunda bir daha ağzını açmıyor. Suskunluğa gömülmekle yetinse gene iyi, ama muhtemelen korkutulmuşluğunun da etkisiyle, 1934'te ve 1936'da "yüce önder" Atatürk'e ölçüsüz övgüler kaleme alıyor; Türk Devriminin ve Cumhuriyet'in, hiçbir ön koşul ya da başka herhangi bir olayın hazırlamadığı ve açıklayamıyacağı muazzam bir dehanın tek başına gerçekleştirdiği bir mucize olduğunu, dolayısıyla tarihe determinist bir yaklaşımı benimsememek gerektiğini savunuyor[47]. Burada, elbette üzücü, ama hayli basit bir oportünizm sözkonusu; tarihsel bakımdan bunu, Mozart, Haydn ve Goet-

(44) Bkz. yukarıda, dipnot (26).
(45) Park, *The Life and Writings...*, 228-233.
(46) Park, 234-237; *Birinci Türk Tarih Kongresi* (İstanbul, 1932), 13-41, 46, 99, 161, 167-174.
(47) A. Cerrahoğlu, *Tarih Anlayışı Olmayan Bir Tarihçi : Fuat Köprülü* (İstanbul, 1964), 6-7; Park, a.g.e., 241.

he'nin aristokrat hamileriyle ilişkileri çerçevesine yerleştirmek ya da Türk demokrasisinin hamlığının bir yansıması olarak görmek yerinde olabilir; biyografik açıdan ise, kuşkusuz belirli bir karakter zaafına işaret ediyor. Ne ki, asıl hayret verici olan, 1975'te yazdığı kapsamlı doktora tezinde George Park'ın, "Köprülü'nün "sosyal determinist olup olmadığını" tartışırken, işbu 1934 ve 1936 makalelerine de ciddi birer gösterge muamelesi yapması; nitekim Park sonunda Köprülü'yü determinist tarihçilik kategorisine sokarken de, bunu daha çok, Köprülü'nün 1959'da yazdığı bir başka günlük gazete makalesinde Atatürk dönemini toplumsal gelişme açısından "kaçınılmaz" fakat "diktatörce" bulmasına bakarak yapıyor[48]. Ve maalesef bir kısım Marksistler geçmişte Park'tan daha derin bir anlayış ortaya koyabilmiş değiller: 1941'de Kerim Sadi adıyla Akçura'yı nasıl karikatürize ettiğini gördüğümüz Cerrahoğlu, 1964'te bu sefer Fuat Köprülü'yü diline doluyor; "tarih anlayışı olmayan bir tarihçi" diye karalıyor. Cerrahoğlu'nun başvurduğu "kanıtlar" arasında da 1934 ve 1936 makaleleri ile 1959 makalesi arasındaki karşıtlık önemli yer tutuyor; başka bir deyişle, gerek Cerrahoğlu, gerekse George Park, Köprülü'nün belli başlı tarih eserlerini içerik açısından incelemiyor, orada uygulama içinde somutlanan metodolojisinin ne olduğunu irdelemeye kalkışmıyorlar. Cerrahoğlu'nun tantanalı, ama kof bir polemikçilikten öteye geçemeyen ucuzluğu bir yana; bu, Park'ın çalışmasının da kanımca en önemli zaafını oluşturuyor.

Burada Köprülü hakkında daha önce yazdıklarımı aynen tekrarlayacak değilim; şu kadarı yeterli ki, sonuçta "Anadolu Türklüğünün tarihsel yürüyüşü" dediği şeyin Türk Tarih Tezi ile mukayese edilemiyecek derecede düzgün bir açıklamasını yapan, Fuat Köprülü oluyor[49]. Köprülü'nün tarihçiliği, iki açıdan, modern Türkiye'nin gerçek ihtiyaçlarına resmi dogmadan çok daha uygun. Birincisi, Atatürk'ün "Türkler bir aşiret olarak Anadolu'da İmparatorluk kuramaz" dediği yerde, Köprülü adeta, niçin tam da bunu yaptıklarını ispatlıyor; başka bir deyişle, aşiret ile devlet kavramlarını birbirlerini mutlak surette dışlayan metafizik kutuplar haline getirmektense, Oğuz Türkleri örneğinde birinden diğerine adım adım geçişi, aradaki nitel dönüşümü titiz biçimde sergiliyor ve bu anlatımı, henüz görece betimsel terimlerle ifade edilmiş de olsa, karşılaştırmalı devlet oluşumu (*state formation*) incelemelerinin teorik kategorileriyle bütünlenmeye son derece yatkın gözüküyor. Yeri gelmişken, Marc Bloch gibi çağdaşı Fuat Köprülü'nün de, bir çeşit birleşik antropoloji-tarih vizyonuna sahip olduğunu kaydedelim[50]. İkincisi, imparatorluğun son cançekişmesi sırasında hala

(48) F. Köprülü, "Türk Milletinin Hedefleri", *Cumhuriyet*, 5 Kasım 1959; Park, a.g.e., 140.

(49) F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981), 182; Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 80-81.

(50) Bloch'un daha ilk önemli eseri olan *Les rois thaumaturges*'un, normal olarak antropolojinin alanına girebilecek ilkel inanışları konu aldığını hatırlayalım. Bunu ötesinde, Bloch'un, feodal toplumun sınıflarını esas olarak kabilesel ya da yarı-kabilesel karakterdeki köy topluluklarının iç farklılaşmasından türettiği, bir "kabileden feodalizme" geçiş teorisine sahip olduğu, kolaylıkla gösterilebilir (bkz. H. Berktay, "The Search for the Peasant..."). Aynı şekilde Köprülü de klanlardan Selçuklu ve Osmanlı devletlerine uzanan süreç ile çok ilgili; bütün önemli makalelerine, bu geçiş perspektifi damgasını vuruyor. Antropolojiye ilgi, Bloch'tan bu yana *Annales* ekolünün ortak özelliği halinde; buna karşılık Türk tarihçiliğini sonradan kaplayan devletçilik, devlet-öncesi ile ve dolayısıyla sosyal antropoloji ile bağlantının da *tarihçiler açısından* sönüp gitmesine yol açıyor.

takılıp kaldığı bazı kösteklerden artık tümüyle kurtulan metodolojisi, aydınlık bir rasyonalizmin, gerçekçiliğin, perspektif genişliğinin ve aynı zamanda titiz bir ihtiyatın, demokratik bir hümanizmin, pozitivist ama indirgemeci olmayan bir maddi nedensellik nosyonunun, kahramanlara ya da mucizelere değil *longue durée* belirlenimlerine ağırlık verişin timsali haline geliyor - ve bütün bunlar, tipik olarak Fransız yazınına özgü bir üslup mükemmelliğiyle, sahibinin zihinsel berraklığını yansıtan zarif ve ince bir akıcılıkla ifade buluyor. Köprülü, günlük tüketime yönelik gazete makalelerinde ne derse desin, kendi araştırmalarında ve özgün ürünlerinde materyalist gerçekçilik dışında bir yönteme de, Türk Tarih Tezi gibi masallara da zerrece itibar etmiyor - etmeyebiliyor, çünkü tarihçiliği ile politikacılığı arasında esaslı bir *mesafe* sözkonusu. Burada önemli bir ders var: Köprülüzade Mehmet Fuat, Türk edebiyatı ve tarihini araştırma arzusunda zamanının büyük cereyanı olan milliyetçilikten genel olarak esenlenmekle birlikte, Türkçülüğün yüzeysel açıklamalarıyla yetinmek yerine (genç bir Marksist için buna, Tarihsel Materyalizmin yüzeysel açıklamaları denk düşerdi), kendini gitgide en sıkı profesyonellik ölçülerine uygun bilimsel çalışmalara veriyor. Aynı zamanda, siyasal görüşlerinde ılımlı bir liberal olarak kalıyor, ki bu, onu zaman zaman radikal Kemalist atılımlara yabancılaştırırken, tarihçiliği üzerinde olumlu bir etki yapıyor; O'na güncellik karşısında Akçura'da olmayan bir dolayım, aynı zamanda geçmişi ve geçmişle devamlılığı incelemeyi hayat uğraşısı haline getiren bir insan için "topyekun devrimcilik"ten daha dengeli bir ruh hali kazandırıyor. Burada insanın aklına ister istemez, 17. yüzyılın Katolik alimlerinin ve özellikle Maurisyen tarikatına mensup olanlarının, tam da miras ve gelenek konusundaki duyarlılıklarından ötürü, Rönesans düşünürlerine ya da Aydınlanma filozoflarına kıyasla *tarihçi olarak* çok üstün oldukları geliyor[51]. Köprülü'nün "laik ama ılımlı Osmanlı tavrı" da muhtemelen benzer bir rol oynamıştır, diyebiliriz[52]. Dahası, Köprülü'nün entellektüel formasyonunun, milliyetçiliğini dengeleyen başka, yerel olmayan ögeleri var: 1908 Devrimi sonrasının kaynaşması ve dışa açıklığı ortamında, genel olarak Fransız pozitivizminden ve özellikle de Ziya Gökalp aracılığıyla tevarüs ettiği Durkheim sosyolojisinden etkileniyor; buna önemli bir sınıfsal boyut ekliyor[53]; sonraki yıllarda da hep,

(51) Rönesans ve Aydınlanma için tarih/geçmiş, yıkılması gereken "batıl" ya da *ancien régime*'di; buna karşılık Katolikler için, kendi varlık, gelenek ve inançlarının kök saldığı, kuvvet aldığı zemini ifade ediyordu. Örneğin Jean Mabillon'un metodolojik sistemleştirmelerini harekete geçiren dürtü, bazı manastırların kuruluş belgelerinin otantik olduğunu ispatlama arzusuydu (ve bunu başardı da). Keza Katoliklerin din konusundaki tutumları, Ortaçağ mentalitesinin daha fazla içine girmelerine, ruhuna nüfuz etmelerine olanak sağlarken, dine sırf irrasyonel bir sapkınlık olarak bakış, Rönesans ve Aydınlanma düşünürlerini "dışarıdan, devrimci bir eleştiri" ile sınırlıyordu. Örneğin Gibbon'un bir tarihçi olarak başlıca zaafının, din olgusuna yabancı kalışı olduğu söylenmiştir. Bu ve benzeri sorunların bir özeti için, bkz. Edmund Fryde, "The Study of History", *Encyclopaedia Britannica*, Fifteenth Edition, 1990, cilt 10, 559-573.

(52) Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, 21; Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 43, 47.

(53) Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu = Osmanlılar (1300-1481)* başlıklı -maalesef Türkçeye çok kötü bir şekilde aktarılan- ünlü ve önemli eserinde (çev. Orhan Esen ve Yılmaz Öner, Alan Yayıncılık, İstanbul, c. I, 1986, s. 18), Köprülü'nün milliyetçi ve anti-komünist olduğu için başından itibaren toplumun sınıf yapısını inkar ve gözardı ettiğini öne sürmekle, önemli bir yanılgıya düşüyor. Bu, tipik bir Soğuk Savaş kalıpyargısı, ayrıca bireylere yekpare ve tamamen tutarlı varlıklarmış gibi yaklaşma hatasını taşıyor. Werner, Köprülü'nün politik anti-komünizmi ile tarihçiliğinin içeriği arasında bir ayırım yapamıyor; belki de, 1950'lerin

"müsbet ve ilmen müterakki olan her şeyi benimsemek istidadı"nı koruyor[54]. Bence Filipoviç'in bu cümlesi Köprülü'yü çok iyi anlatıyor: Gerçekten okurken O'nda hep bir açık fikirlilik, bir yeni şeyler öğrenmek heyecanı, bilgi karşısında temelde bir tabusuzluk sezersiniz; bu, 1930'ların kapanışı ve katılaşmalarıyla büyük bir tezat teşkil ediyor.

ÖMER LÜTFİ BARKAN: DEVRİMİN "PRUSYALI" AŞAMASINA GEÇİŞ VE DEVLETÇİ BİR TARİHÇİNİN DOĞUŞU

Tarihsel olayların tanım gereği süreklilik oluşturan akışı içinde her lahza, geçmişin izleriyle geleceğin tohumlarını yanyana barındırır; ancak biz, bazı dönemlerin kendilerinden sonraki gelişmeler üzerinde daha belirleyici bir etki yapmış olduğunu düşünürüz, geriye dönüp baktığımızda. Böyle bir varsayım dahi, bugünü algılayış tarzımızdan bağımsız görülemez: yeni bulgular kadar, ortaya atılan sorunların değişmesi ve bunların ardında, tarihçilerin zihinsel yapılarındaki kaymalar da, bize yeni yeni tasnif arayışlarını dayatır. Uluslararası ölçekte, örneğin, hemen bütün ders kitaplarında birinci ve ikinci dünya savaşlarından, başlıbaşına iki büyük hengame, aşikar iki kopuş noktası olarak söz edilmesi adettir; oysa yakın zamanlarda yapılan bazı ekonomik ve teorik analizler, her ikisinin, dünya kapitalizminin gelişmesinde 19. yüzyıl sonlarında başgösteren bir "uzun dalga"nın tezahür ve reaksiyonlarından olduğunu, nitekim sözkonusu yapısal bunalım döneminin, ancak, Birinci Dünya Savaşının yarım bırakmak suretiyle çelişmelerini daha da şiddetlendirdiği bazı dönüşümleri İkinci Dünya Savaşının tamamlamasıyla son bulduğunu düşündürüyor[55].

Buna ulusal ölçekte bir paralelliği, belki Cumhuriyet'e bakış tarzımızda bulabiliriz. Genelgeçer görüş, 20. yüzyıl Türkiye tarihinde tayin edici eşiği Kemalist Devrimin meydana getirdiği yönündedir; bu anlayış, herşeyi "tek bir dahi"nin askeri öğrencilik yıllarından beri kendi başına düşünüp tasarladığı ve

başlarında Türkiye'yi NATO'ya sokmuş bir dışişleri bakanı konusunda, kendisi duvarın öte tarafında yer alan bir insan olarak, böyle şeyler yazmaya kendini "siyaseten" mecbur hissediyor ya da o ideo-politik çerçeveyi içselleştirmek insana gerçekten böyle şeyler düşündürtüyor. Sonuçta, Cerrahoğlu ve George Park gibi Werner de, Köprülü tarihçiliğinin ne kadar materyalist, determinist ve sınıfsal analize yatkın olduğunu gözden kaçırıveriyor.

Gerçekte ise, başka yerlerde de belirttiğim gibi, örneğin Köprülü'nün *İslam Ansiklopedisi* için yazdığı "Azeri Edebiyatı" maddesindeki tahlile, bir Marksistin ekleyeceği hemen hiçbir şey olamaz. Köprülü, Anadolu mezhep ve tarikatlerini tahlil ederken de son derece sınıfsaldır - hatta belki yer yer inanç kertesinin (bugünkü deyişle) "göreli özerklik" içinde örülüşünü biraz gözardı edecek kadar. Ayrıca bu sınıfsal yaklaşım, ancak önemsiz detaylarda uygulama alanı bulan bir süs de değil: Köprülü'ü, Osmanlı devletinin kuruluşunu çözümlerken yakaladığı esas devamlılık örgüsünü oluşturuyor. Bu konularda bkz. Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 86-88; "The Search for the Peasant...", Köprülü bölümü; *The "Other" Feudalism*, 141-143.

(54) Nedim Filipoviç, "Müellif Hakkında Not"; Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981) içinde, s. 25.

(55) Bu yaklaşım için, bkz. Ernest Mandel, *The Meaning of the Second World War* (Verso, London, 1986), 13 vd. Kapitalist gelişmenin "uzun dalga"ları konusunda, ayrıca bkz. Mandel, *Long Waves of Capitalist Development. The Marxist Interpretation* (Cambridge University Press, 1980).

adım adım yürürlüğe koyduğu bir "master-plan"ın zafere ulaşmasıyla *başlamış* gibi gösteren resmi "Atatürk Devrimleri ve İnkılap Tarihi" yorumlarında doruğuna ulaşıyor - ve iyice abartılı vurgusuna duyduğumuz tepki ne olursa olsun, önemli bir gerçeği de yakalıyor kuşkusuz. Gene de *özellikle bugün* yeni bazı sorular sormak, ya da eski bazı soruları çok daha kapsamlı biçimde sormak durumundayız. Bir kere daha bunu bize, içinde yaşadığımız konjonktür getiriyor: Eskimiş bir devletin vesayetine karşı 1980 askeri müdahalesinden beri büyüyerek gelen bir sivil toplum arayışı ve aynı zamanda, bütün dünyada devletçi, tek-partili rejimlerin ya da askeri vesayet sistemlerinin çöküp dağılıyor olmasının tarih perspektiflerimize kazandırdıkları sayesinde, bir dizi problemi daha net formüle edebiliyoruz. Bunun aşırıya kaçtığı bir nokta da var, tabii; bir zamanlar Kemalistlerin "anti-Osmanlı" bir nihilizme girmiş olmaları gibi, şimdi de topyekun "anti-Kemalizm" moda; ve bugünün çoğulcu değerlerini 1930'larda da başvurulabilecek bir tercih, gerçek bir alternatif gibi göstermek (dolayısıyla "reddediliş"lerinin "günah"ını ağırlaştırmak ?), ya da bu değerler açısından o günün insanları ve söylemlerini hicvetmek eğilimi, yazılanların bir bölümünü tarih çalışması olmaktan çok retrospektif siyasal polemik karakterine büründürüyor. Keza en çok bu konuda insanlar, geçmişe dönük araştırmalarda neyi beğenip neyi beğenmediklerini, güncel politik tercihlerinden hareketle ve hayli dolayımsız bir tarzda belirliyorlar[56].

Ama daha dikkatli ölçüler içinde de olsa, faraza şunu sormadan edemeyiz artık: İstiklal Savaşı ve sonra 1923'te Cumhuriyet'in kurulması, geç dönem Osmanlı toplumunun, en azından 1905'ten 1930'a değin, bütün bir çeyrek yüzyıl boyunca uzanan bir büyük bunalımı ve çırpınışının, yalnızca son perdesi değil miydi acaba? Çok çeşitli çağrışımları vardır bu sorunun: Kimisi, bizi 19. yüzyıl Osmanlı tarihi ile Cumhuriyet dönemi arasındaki ilişkiyi irdelemeye götürür; kimisi "bürokrasi" paradigması ile şu "burjuvazisiz burjuva devrimi" aforizmasını (ya da, Kemalist siyasal elitin sınıfsal taleplerini koopte ettiği bir burjuvazinin hiç varolmadığı iddiasını) tekrar teşrih masasına yatırmayı gerektirir; dahası, genel olarak devrimler ile devrimlere öngelen birikimler arasındaki ilişkinin evrensel boyutlarda gözden geçirilmesini zorunlu kılar. Keza bu soruyladır ki, 1908 Jön Türk Devrimi de, dolaysız kazanımları her ne kadar Kemalist Devrimin gerçekleştirdiği dönüşümler yanında daha boyutsuz kalırsa kalsın, koyu gölgeliklerden çıkıp, Cumhuriyet'in kurumsal çözümlerinin taçlandırdığı zincirleme reaksiyonu başlatan kritik adım olarak hak ettiği yeri alır. Rusya'da 1905 ile 1917 arasındaki ilişkide olduğu gibi, Türkiye'de de 1908, Troçki'nin deyişiyle 1923'ün "genel prova"sıdır: gala gecesinin bütün baş aktörleri daha 15 yıl önceden sahnede yerlerini almışlardır; 1919'dan sonra atacakları adımlar, çok büyük ölçüde 1908-1918 arasındaki deneyimlerini ve bu arada Jön Türk Dev-

(56) Bu, önemli bir nokta: Ben, Kemalizmin Osmanlı'ya bakışı tarihsellik duygusundan ne kadar uzaksa, günümüzün bazı anti-Kemalist Kemalizm yorumlarının da tarihsellik duygusundan o kadar uzak olduğunu; örneğin Taha Parla'nın, Kemalist siyasal retoriğin yaratıcıları halen yaşıyormuşçasına ve bunları bugün söylüyormuşçasına, retrospektif siyasal polemiklere girdiğini, bu arada, alay ettiği naifliğin o dönemin koşullarından kaynaklanan genel ve evrensel, bütün yukarıdan aşağı modernleşmeci tek-parti rejimlerine ortak sosyolojisinden koptuğunu; daha yumuşak ve ölçülü biçimlerde olmakla birlikte, Mete Tunçay ve Murat Belge'nin de zaman zaman benzer hatalara düştüklerini sanıyorum.

riminin çıkmazlarına, İttihat ve Terakki'nin (fraksiyon komploculuğu dışında) yeni bir otorite ilkesini meşrulaştıramayışına, sonra Seferberliğin toplumsal travmasına peydahladıkları kişisel tepki ve karşılıkları yansıtacaktır. Başka bir deyişle, bir sonraki formatif kırılma ve eşik gelip çatıncaya değin, davranış kalıpları az çok istikrar kazanmış bulunmaktadır.

Nitekim yukarıda değindiğimiz gibi Fuat Köprülü'nün de bir tarihçi olarak düşüncesinin anahatları esas olarak 1908'den sonraki on yılın fermantasyonu içinde şekillenmiş; daha sonra Cumhuriyet'in buna kendi küçümsenmiyecek katkısı, daha çok yeni bir toplumsal çerçeve ile kurumsal olanakların oluşması düzeyinde kalmıştır. Ama Köprülü, kesinlikle Kemalizmin evladı değildir: İlber Ortaylı, O'nu "tamamen Osmanlı muhitinin ve Osmanlı asrının Cumhuriyet'e devrettiği" saptamasında, özünde haklıdır[57], çünkü Köprülü'nün tarihçiliğinin gerçek temelini, zemininden 1908 Devrimi ile 1923 Devriminin iki doruk olarak yükseldiği o geniş platonun tamamı oluşturur ve 1910'larda dünya görüşü, metodolojik yaklaşımı, sorunsallara ilişkin tercihleri bir kere kalıba döküldükten sonra, Türkiye'nin siyasal gelişiminin bundan sonraki virajlarından ancak çok yüzeysel biçimde etkilenerek, asli devamlılıklarını korurlar. Bunun makrososyal nedeni veya koşulu, 1930'lara değin arazinin oldukça tanıdık olmasıdır: 1920'lerin ikinci yarısı boyunca Kemalistler, pek çok unsuru 1908'den sonra *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergilerinde tarif ve tasvir edilmiş bir programı uygulamaktadırlar. Bu programın merkezi unsuru, bir "milli burjuvazi"nin gelişiminin yukarıdan aşağı beslenmesi ve desteklenmesidir. Burjuva devrimlerinin bir tipolojisi yapıldığında, erken patlak verenlerden daha gecikmiş olanlarına, Avrupa'nın batısından doğusuna, her şeye rağmen Avrupa'ya özgü bir sosyo-ekonomik platformda boy atanlardan sömürgelik veya yarı-sömürgelik koşullarında uç verenlere doğru gidildikçe devletin devrim sonrasındaki (ya da bazen siyasal devrimin yerine geçen) rolünün arttığı gözlenir[58]. Ama böyle bir matris içinde, Üçüncü Dünya devrimlerinin ve tekabül ettikleri milliyetçiliklerin, diğer burjuva devrimleriyle ortak yanlarını tümüyle silip atmamak gerekir: Hepsinin yıkıcı isyankarlıkları ve belirli bir Thermidor sonrasında radikallikten uzaklaşıp görece muhafazakar bir konsolidasyona çekiliş aşamaları vardır; hepsi kendi içinde görece liberal ve görece devletçi tonların ağır bastığı dönemler yaşar; hepsi, muhalefetteyken başka, iktidardayken başka şeyleri temsil ederler. Kemalist Devrimde de, bir bütün olarak bakıldığında, devletin "milli burjuva yaratmak" amacıyla ekonomiye müdahalesinin derecesi, Batı Avrupa (İngiltere, Hollanda, Fransa) ölçülerinin üzerinde olmakla birlikte, 1920'lerin bu yöndeki girişimleri henüz aşırı devletçi bir karakter taşımaz: İngiliz-Fransız liberal ideolojisinin genel çerçevesine bağlılık, 1923 İzmir İktisat Kongresinin yöneliminde

(57) Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, 21; Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi...*, 47.

(58) Böyle bir tipolojinin bazı dayanakları için, bkz. Christopher Hill, "A Bourgeois Revolution ?", *The Collected Essays of Christopher Hill*, Vol. III (Harvester Press, 1986) içinde, 94-124; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (NLB, London,1974), 113-142; Tom Nairn, "Nationalism and the uneven geography of development", David Held *et al, States and Societies* (Blackwell, London 1986) içinde, 195-206; Barry Supple, "The state and the industrial revolution 1700-1914", keza David Held *et al, States and Societies* içinde, 170-180; E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-1848* (Mentor, 1962), 171, 176-177; E.J. Hobsbawm, "Revolution", Roy Porter ve Mikulas Teich (der.), *Revolution in History* (Cambridge University Press, 1986) içinde, 5-46.

kendini hissettirir; sonuçta benimsenen, İş Bankasının özel sermaye birikimini teşvik edeceği bir "karma ekonomi" modeli olur. Bu stratejiye denk düşen politik, kültürel ve ideolojik atmosferde mevcut olan patriyarkal ya da diktatörce çizgiler, henüz yeni bir toplumsal saflaşma ve mevzileniş anlamına gelecek derecede sertleşmiş değillerdir. Köprülü'nün 1930'ların başlarında yazdığı en önemli eserlerine hakim olan hava, tam o anın değil, önceki yirmi yılın entellektüel iklimini birkaç yıl gecikmeli biçimde yansıtır.

Oysa 1930'ların başında yeni bir formatif (şekillendirici) eşiğe girilmiştir bile: Yeni devlet, artık radikal toplumsal dönüşümcülüğü sürdürmekten yana olmadığı bir noktaya gelmiş; geçmişindeki *ancien régime* ile zihinsel ittifakını yeniden kurmaya başlamıştır. Türk Devriminin kendi Thermidor'una girişinde, bir dizi özel faktör de etkilidir: 1929'da Büyük Bunalım patlak vermiş; Türkiye, sömürge değil de egemen bir ülke olduğu için belirli bir savunma reaksiyonu oluşturabildiyse de, bu, otarşik bir geri çekiliş ve sanayileşme çabasının çok daha katı biçimde güdülenmesi anlamına gelmiştir. Bir bakıma, mevcut bütün kaynak ve yeteneklerin merkezde toplanması ve parti-devlet aygıtı aracılığıyla yukarıdan aşağı büyük bir cebir ve disiplin uygulanmak suretiyle geri bir ülkenin hızlandırılmış biçimde modernleştirilmesi babında, Sovyetler Birliği'nde Stalinizm aracılığıyla yapılanlar, Türkiye'de ilk aşama Kemalizminin ikinci aşama Atatürkçülüğüne dönüştürülmesi sürecinde yürürlüğe konmuştur, denilebilir. Bu, iki ülke arasında henüz devam eden dostluğun da yeni ideolojik muhtevasıdır: 1930'ların Türk siyasal elitinin, kendi beş yıllık sanayileşme planlarına hem esin, hem maddi ve teknik yardım kaynağı olan Sovyetler Birliği'nde beğendiği şey, ezilenlerin özgürlükçü teorisi ve ideolojisi olarak Marksizm değil, devletin gücü, devletin çağdaşlaşma uğruna demirden iradesini topluma empoze etme yeteneğidir. Ama bu açıdan asıl güçlü olan, Nazi etkisidir: devlet sosyalizmi biçiminde bile olsa sosyalizm, sınıf mücadelesi çağrısında bulunan "yabancı" bir ideolojidir; buna karşılık Alman devlet kapitalizmi, sonuç olarak temel sınıf ve mülkiyet ilişkilerinin değişmediği bir kapitalizm katmanına oturmakta ve faşizm, sınıf mücadelesinin reddi, ortadan kaldırılması vaadiyle çıkagelmektedir. Nitekim bu, Türkiye'de Alman nüfuz ve propagandasının çok yoğunlaştığı; resmi tarafsızlık perdesi altında Cumhuriyet Halk Partisi'nin yönetici kademelerinin görece Batı taraftarı ve görece Nazi yanlısı kesimlere ayrıştığı; son derece totaliter bir uluslararası ortamda, Tek Parti yönetiminin giderek korporatistleştiği ve parti aygıtı ile devleti özdeşleştirme denemelerine giriştiği; uluslararası planda İngiliz-Fransız kampına sempati duymayı sürdüren Atatürk'ün ölümünden sonra ise doğrudan doğruya "Milli Şef"çiliğe geçilen bir dönemdir. Gelgelelim, Türk devletinin ağırlık merkezine kendini şu ya da bu tarafa bütünüyle angaje etmek istemeyen bir ihtiyat da hakimdir: Esas amaç, yaklaşan fırtınayı bir şekilde atlatmaktır; Almanların Türkiye üzerinde herhangi bir emelleri olmadığına zerrece güvenmeyen İnönü'nün, Barbarossa Harekatı başladığında derin bir soluk aldığı söylenir[59].

Bütün bu değişik güçlerin zıt yönlerde çekişi karşısında muhafazakar dev-

(59) Cemil Koçak, "İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Cumhuriyetin Barış Politikası", *Yapıt*, No. 8, 1984-85, 21-22; C.Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)* (Yurt Yayınları, Ankara, 1986), 173-174 ve dipnotları.

letçilik ve korporatizm, Türk ulus-devletinin kendine özgü karakter ve farklı konumunu, "ayrı duruş"unu pekiştirmenin hizmetine koşulmuş; olumsuz koşullara kendi başına meydan okuyabilmek amacıyla safların sıklaştırılması ve monolitik bir "milli bütünlük" oluşturulması, dönemin hakim imgelemi haline gelmiştir. Osmanlı son döneminin yalnızlığı içinde doğan "Türkün Türkten başka dostu yok" deyişi ile Mustafa Kemal'in 1921'de çok değişik bir anlamda dile getirdiği "Biz bize benziyoruz" ilkesinin yeni bir biçimde birbirlerine eklemlenmesi de bu koşullardadır[60]. Bu sloganlarda dile gelen, yalnızca dünya savaşından uzak durma kaygısı değildir. 1910'ların ve 1920'lerin siyasal ve entellektüel atılımının, Türkiye'yi dünya tarihinin ana mecrası içine sokmayı amaçladığını belirtmiştik. "Biz bize benziyoruz" ile "Türkün Türkten başka dostu yok" tezlerinden 1930'larda elde edilen karışım, tam zıt yönde bir eğilimi: Türkiye'yi o ana mecranın ve o milletler camiasının içinden çekip çıkarma; her şeyin farklı olduğuna inanılabilecek apayrı bir zihinsel evrene kapatma, ruhları böyle bir yanılsama içinde güvenceye alma çabasını ifade etmektedir.

Türk Devriminin görece liberal, "Fransız" aşamasından "Prusyalı" aşamasına bu geçişi, bir kere daha tarihçiliğe nerdeyse on yıllık bir gecikmeyle yansır. 1930'ların ikinci yarısında, yalnızca Kemalist kadroların tarihe amatörce bulaşmışlıkları değil, doğrudan doğruya akademik tarihçilik, artık yoğun biçimde devletçi karakter kazanmış bir milliyetçiliğin arabasına, daha sıkı sıkıya koşulur: Materyalist nedensellik, sonsuz değişim (evrimcilik) ve evrensellik nosyonlarını terkederek, durağan bir "altın çağ" arayışına girer. Köprülü'nün kesintisiz evrimciliğinde herhangi bir "altın çağ"a yer yoktur; ayrıca kolaylıkla gösterilebilir ki Köprülü ne Osmanlı düşmanıdır, ne de Osmanlı yüceltmecisi. Oysa 1930'ların sonlarına doğru tarihin derinliklerinde keşfedilmek istenen, öyle bir "altın çağ"dır ki, Osmanlı düşmanlığının yerine bu sefer Osmanlı yüceltmeciliğini geçirmekle kalmayıp, doğrudan doğruya konjonktürün, yani bir tek-parti diktatörlüğünün paternalist, yer yer faşizan politikalarının apolojisini de sunacaktır. Türk Tarih Tezi, mitolojik bir geçmişte, hiç olmazsa kabile demokrasinin çarpıtılmış bir görüntüsünü aramıştır; oysa Tek Parti ve Milli Şef dönemlerinin devlet gücünün her türlü tezahürü karşısında kendinden geçişine denk düşecek imgelem, Orta Asya'nın devlet-öncesi paganizmine tutkunluk olamaz. Dolayısıyla dikkatler İÖ 7. binyıldan ve hatta İS 13. yüzyıldan, *Fatih*'lerin, *Yavuz*'ların ve *Muhteşem*'lerin çağına; aynı zamanda, (Türk ulus-devletinin Anadolu'da yeniden doğuş hakkının gerekçelendirilmesi için zorunlu görülen) Osmanlı devletinin kuruluşu probleminden, (Türk ulus-devletinin mağmum ve müstağni, "kendi başına duruş"unun gerekçelendirilmesi için zorunlu görülen) klasik çağ Osmanlı düzeninin niteliği problemine kayar - ancak bu sefer, devletin teşekkülü sorunundan koparılmış, izole edilmiş biçimde ele alınmak kaydıyla[61]. Ve çok dikkat etmek gerekir: Amatörce politize edilmiş bir tarihçilikten

(60) "Biz bize benziyoruz" sözünün ilk doktriner sarfedilişi, Mustafa Kemal'in 1 Aralık 1921'de Meclis'te, "Bakanlar Kurulunun Görev ve Yetkisini Belirten Kanun Teklifi Münasebetiyle" yaptığı bir konuşmadadır; burada, Üçüncü Dünya'yı haber veren bir milli/milliyetçi iktidarın gerek Batı parlamentarizmi, gerekse Sovyet iktidarı ile karşılaştırılması bağlamında, belirli bir anlam ve gerçeklik taşımaktadır. Bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I (1919-1938)* (İstanbul, 1945), 191.

(61) Olgun devletin incelenişinin, devletin teşekkülü sorunundan yalıtılması, çok önemli bir gizemlileştirme adımıdır. Bu operasyon, herhangi bir "klasik" dönemin bazı özelliklerini daha

kendi profesyonellik esaslarının özerkliğine kavuşmuş bir tarihçiliğe, düz bir geçiş *değildir*, sözkonusu olan; özellikle Atatürk'ün ölümünden sonra Türk Tarih Tezi'nin üst kademelerde ve yüksek öğrenimde sessizce rafa kaldırılmasına paralel olarak, Kemalizmin siyasal kadrolarınca yürütülen bir resmi tarihçilik ile onun dışında kalmış bir akademik tarihçilik arasındaki ikilik giderek silinirken, paradoks şuradadır ki, şimdi yeni oluşan akademik tarihçiliğin kendisi, resmiyetin kutsadığı bir ortodoksluğun taşıyıcılığını üstlenmekte, Metternich döneminin Friedrich Gentz ve Adam Müller gibi Romantik restorasyonistlerini andıran bir tarzda, Osmanlı nizamına alkış tutmaktadır[62]. Bu ise, tarihçiliğin ideolojik içeriğinin, sadece Türk milliyetçiliğinin daha eski ya da *dışsal* rakiplerine karşı daha düşmanca bir konuma girmekle kalmayıp, aynı zamanda, (bir zamanlar marjinal Marksistler kadar tepedeki Kemalistlerin de benimsediği) "eşitsizlik", "adaletsizlik" ve "sömürü" gibi kavramları 15.-16. yüzyılların "altın çağ"ından sürüp atmak gibi *içe dönük* işlevleri de benimsemesi demektir. İşte, benim o kadar çok uğraştığım, Osmanlı toplumunun "gayri feodalliği" teorisinin, böyle bir misyonu vardır: Bir ideolojik kodlamadır bu; Osmanlı'nın köylünün çıkarları ile devletin çıkarları arasında mükemmel bir sınıfsal ahengi simgelemiş olduğu anlamına gelmektedir. Yeni paradigmanın meslekten yetişme kurucuları, böyle amaçlar peşinde koşmakla tarihi bir kere daha bilim değil mesel kertesine yaklaştırmışlar; Osmanlı İmparatorluğu konusunda irrasyonel, kahhar ve muzaffer*ane* (*triumphalist*), yer yer ırk üstünlüğü iddiasında, son derece devlet yanlısı bir söylemi benimsemişler; bu devleti ve toplumu tamamen benzersizleştirmiş, insanlığın kalanından koparmış ve tarihdışı ya da tarihüstü hale getirmişlerdir.

Akçura ile Köprülü arasındaki zaman aralığı, nerdeyse tamı tamına Köprülü ile Barkan arasındaki zaman aralığına eşittir ve bir kere daha bu nesil farkı, belki daha da büyük bir paradigma farkına dönüşür: Liberal-milliyetçi Köprülü'den yaklaşık 15 yıl sonra doğan Ömer Lütfi Barkan[63], Tek Parti ve Milli Şef dönemlerinin tipik bir devletçi-milliyetçisi olarak, bu dönüşümün baş mimarı görünümüne bürünür. Bazı bireylerin bazı tarihsel rollere "seçiliş"ini incelemek büyüleyici olabiliyor. Köprülü hemen tamamen kendi emeğinin ürünü olan bir insandır; henüz yapılanmamış, nereye gideceği belli olmayan bir ortam ve iklimde, sosyolojik edebiyat tarihi incelemeleriyle kendini uzun süre disipline et-

önceki biçimlerinden koparmak suretiyle, "klasik" denilen biçimleri saf, zaman-dışı ve mutlak kılar. Her türlü görelilik ıskalası yokolur ve asıl bu andan itibaren devlet, herşeyin başlangıcı, bütün olayların kaynağı görünümüne bürünür. Genel kural olarak, herhangi bir devletin ya da devletli toplumun sırrının, özgül oluşumuna geri dönmek suretiyle çözülebileceği söylenebilir. Daha sonraki bir aşamada sahneden silinecek bütün kurucu elitleri ya da ilk hakim sınıfları ve gerek ekonomi, gerekse sömürülen sınıflar ile gerçek ilişkilerinin anatomisini, orada, devlet teşekkülünün ilksel çamuru içinde keşfetmek mümkündür.

(62) Gentz (1764-1832) ve Müller (1779-1823) hakkında, bkz. Eric Roll, *A. History of Economic Thought* (Faber and Faber, London, 1973), 217 vd. Müller'in Alman ortaçağındaki devlet-kilise-birey "ahengini" yüceltişi ile onu sonradan keşfedip benimseyen Nazi devletçiliği arasındaki ilişki, Barkan'ın Osmanlı "altın çağ"ını yüceltişi ile Türk devletçiliği arasındaki ilişkinin aynısıdır.

(63) Barkan'ın doğum tarihi çeşitli kaynaklarda 1902, 1903 ve 1905 olarak gösterilmiştir. 1905 tarihi kabul edilecek olsa, bu, üç yıl öğretmenlik yaptıktan *sonra* 1924'te Darülfünun'a yazıldığında 19 yaşında olması anlamına gelir ki, Edirne Öğretmen Okulu'nu en geç 16 yaşında bitirmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla ben, Robert Mantran'ın verdiği 1903 tarihini ("In Memoriam", *Memorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris, 1980, vii-xvii) yeğliyorum.

tikten sonra, adım adım tarihe geçmiştir. Barkan ise mukayese bile edilmeyecek ölçülerde, yapılanmış bir mekanda kendisine çizilen yoldan gitmiştir ve kurulmuş bir devletin, kelimenin tam anlamıyla Atatürk devletçiliğinin ürünüdür; nitekim incelendiğinde, kariyerindeki bütün önemli dönüm noktalarını o devletin tayin edici müdahalelerine borçlu olduğu görülür - buna, formel eğitiminin avantajları (ve dezavantajları) da dahildir. Köprülü, Türk halk şiirinde aşık tarzının gelişimi ve ilk mutasavvıflar konularındaki incelemeleriyle yüksek düzeyde eserler ortaya koymaya başladığında, yirmilerinin ortalarındadır; Barkan'ın ise Osmanlı toprak mülkiyetine ilişkin önemli makaleleri, otuzlarının ortalarında çıkmaya başlar. Ve Barkan, çok ilginç bir yoldan dahil olmuştur mesleğe: O'nu, belirli bir ekonomi, sosyoloji ya da felsefe bilgisi edinmişliğinden çok, bir memur, bir fonksiyoner, bir devlet kadrosu olması belirler. Bunun altını çiziyorum: *Barkan önce kendisi bir "kamu görevlisi" olmuş; sonra sipahileri "memur" ve "kamu görevlisi" olarak resmetmiştir.* Çünkü hayatının Köprülü'ye kıyasla daha geç bir döneminde, Barkan'a, düpedüz tarihçi olmasını *emreden*, devletin ta kendisidir.

Edirne'de doğup büyüyen ve aynı kentteki Öğretmen Okulunu bitiren genç Ömer Lütfi, ilkokul öğretmeni olarak çalışma hayatına atıldı. Üç yıl sonra, yani 1924'te, hala Darülfünun adını taşıyan İstanbul Üniversitesine kaydoldu; felsefe lisansını aldığında, daha sonra orta öğrenimde görevlendirilmeye yönelik olarak bilgi ve görgüsünü derinleştirmek üzere, devlet bursuyla Strasbourg'a gönderildi. Çok sıkı çalışarak, genel felsefe, sosyoloji ve psikoloji sertifikalarının yanısıra, Hukuk Fakültesinden özel bir ekonomi diploması da edindi; 1931'de Türkiye'ye döndüğünde, felsefe öğretmeni olarak Eskişehir Lisesine tayini yapıldı. Derken 1933 üniversite reformu gerçekleşti; kademeler ve mevkiler yeniden tanımlanırken, bilindiği gibi orta öğrenimde görevli yetenekli kişiler de çeşitli akademik görevlere terfi ettirildi. Bu ana, yani 30 yaşına gelinceye değin tarih ile hiçbir ilgisi olmayan Barkan da, doçent ünvanıyla İstanbul Üniversitesine geçti. Tam olarak nereye atandığı aslında çok önemlidir; ne ki, çağdaş Türk tarihçilerine ilişkin biyografik-ideolojik incelemelerin geriliğinden ötürü, şimdiye kadar bu nokta üzerinde de pek durulmamış bulunuyor. Barkan'ın tarihçiliğe adımını attığı bölüm, yeni kurulan Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü oldu. Şöyle ifade edeyim: 19. yüzyıl sonlarında Almanya'da kürsü sahibi olan Gustave Schmoller gibi bir kısım devletçi-milliyetçilerin, üniversite "memuriyet"lerinin bedelini Bismark devletine yavan övgüler düzmek suretiyle ödedikleri görülür[64]. Barkan ise yalnızca Schmoller benzeri bir konuma yerleşmekle kalmadı; aynı zamanda, Stalin döneminin Ekim Devrimi Tarihi ya da Sovyetler Birliği Komünist Partisi (Bolşevikler) Tarihi enstitülerinin Türkiye'deki karşılığı sayılabilecek, nitekim ilk yılların derslerini bizzat Recep Peker'in verdiği[65] bir kuruma girdi; 1933-1937 arası gibi, Avrupa'da totalitarizmin ve Türkiye'de korporatist devletçiliğin dorukta olduğu bir dönemde, tarih disiplinindeki ilk dört yılını böyle bir devletçi ideoloji kalesinde geçirdi. 1937'de İktisat Fakültesi kurulduğunda, hala doçent olarak, bu fakültenin keza yeni oluşturulan İktisat Tarihi ve İktisadi Coğrafya kürsüsüne nakledildi. Akademik kariyerinin sonuna kadar burada kaldı; 1941'de profesör ve kürsü sahibi oldu; 1950'de Türk İktisat Tari-

(64) Bkz. Fryde, "The Study of History".
(65) Peker'in "İnkılap Ders Notları" için, bkz. *Toplum ve Bilim*, Yaz 1983, Sayı 18-19-20-21-22.

hi Enstitüsünü kurdu; 1973'te emekliye ayrıldı. Böylece ilginç bir "geçiş" problemine geliyoruz: Barkan'ın Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki toprak reformu denemelerine ve ulusal kurtuluş hareketlerinin ekonomik temellerine ilişkin ilk mesleki yazıları, sırasıyla 1935 ve 1937'de yayınlandı. Bunların içeriği İnkılap Tarihi Enstitüsünün çalışma alanına uygundur ve yayınlanma tarihleri de Barkan'ın sözkonusu enstitüde geçirdiği dönemin son yılına gelir dayanır. Şimdi biraz ileriye gidelim: Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda toprak meselelerine ilişkin doktora tezini, İktisat Fakültesine 17 Şubat 1939'da sundu. Nakil tarihi olan 1937 Kasım'ından 1939 Şubat ortasına kadar olan süre, 16 aydır - Osmanlı belgelerine dayalı bir tez için, olağanüstü kısa bir süre, bu. Barkan Osmanlı arşivlerinde çalışmaya ne zaman başladı? Ampirisizmin amentü'sü, tarihçinin işe başlarken hiçbir önyargı taşımaması ve fikirlerini yalnızca doğrudan doğruya malzemesinden istihrac etmesidir. Peki, Barkan her zaman savunduğu ampirisizmin bu ilkesine uygun davrandıysa, Osmanlı toprak ve mülkiyet ilişkileri hakkındaki ilk fikirlerini oluşturma noktasına ne zaman ulaştı? Dahası, elimizde Barkan'ın 1937'de, İkinci Türk Tarih Kongresinde okuduğu çok önemli bir tebliğ var[66]. Bu, aslında tezinin bir özeti; ayrıca, Barkan'ın bundan böyle savunacağı bütün temel fikir ve temaların (Osmanlı nizamının benzersizliği, adaleti, devletçiliği, feodal olmadığı; toplumun devleti değil devletin toplumu belirlediği; timarlı sipahilerin toprak beyi olmayıp vergi toplamakla yükümlü bir devlet görevlileri zümresinden ibaret kaldığı; reayanın hür olduğu ve adil bir himaye gördüğü, vb) topluca yer aldığı programatik bir belge niteliği taşıyor. Ve yalnızca içerdiği görüşler bakımından değil, bunları dile getirir ve Osmanlı İmparatorluğundan huşu içinde söz ederken başvurduğu imanlı heyecan üslubuyla da, Barkan'ın İnkılap Tarihi Enstitüsündeki yıllarının muhtemel ortamına, koşullandırıcı etkilerine tıpatıp uyuyor. Osmanlı devleti, diyor bu makalede Barkan, "herkesin devlet için ve devletin herkes için çalıştığı bir nizam"ın mükemmel bir örneğini sunmaktadır[67]. Bunu yazan tarihçinin kendisi, 1937'de devlet için çalışmakta ve bu tür lafların standart devlet propagandası olduğu bir ideolojik iklimde yaşamaktadır. Barkan'ın böyle hükümlere, ampirik bulgularından hareketle, çok titiz ve sabırlı bir analiz ve sonra sentez sürecinden adım adım geçerek vardığına inanmak için, fazla safdil olmak lazım. Bunun yerine, doğrudan doğruya kendi kişisel ve ideoloji dolayımlı hayat tecrübesini tarihçiliğe yansıtmış olduğu yolunda, kuvvetli bir izlenim oluşuyor.

HALİL İNALCIK: FARKLI BİR NESİL, DAHA YUMUŞAK VE RAFİNE BİR KARARSIZLIK

Böylece Osmanlı İmparatorluğuna ilişkin, muhtevasını başka yerlerde uzun uzadıya anlattığım yeni bir paradigma[68], 1930'lu yılların sonuna doğru Ömer

(66) Ö.L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri"; Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1* (Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980) içinde, 281-290.

(67) Barkan, a.g.m., 288.

(68) H.Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İletişim, İstanbul, 1985, Cilt 9, Fasikül 78); Berktay, "Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar...", özellikle 118-122; Berktay, *The "Other" Feudalism*, Ch. III.

Lütfi Barkan tarafından kesin olarak tesis edildi; devletin ideolojisi açısından Türk Tarih Tezi'nin yerini aldı ve aynı zamanda, akademik Türk tarihçiliğinin ortodoks doktrini haline geldi. Bu tarihçiliğin artık oluşmuş çerçevesi içine ise, 1940'ların ortalarından itibaren Halil İnalcık'ın girdiğini görüyoruz. Son yıllarda Türkiye'de tarih öğretimini her fırsatta adamakıllı sorgulayan değerli arkadaşım Prof. Salih Özbaran, bir makalesinde bana, Barkan ile İnalcık'tan aynı kalemde söz ettiğim için zarif bir serzenişte bulundu: İnalcık'ın "devletin tarihini değil halkın tarihini yazmak" konusunda bir niyet taşıdığına dikkat çekti; ayrıca, kendini başka sosyal bilimcilerin katkılarına kapamadığını, hatta siyasal olayların tarihinin kuruluğuna alternatif olarak Marksistlerin (vardıkları sonuçlardan değilse bile) sosyo-ekonomik yorum getirme *çabalarından* yer yer sitayişle söz ettiğini hatırlattı[69].

Arada bir fark var tabii; ve Özbaran'ın dediği kadar olmasa bile, açıklanması gerektiğini ben de kabul ediyorum. Bir kere daha, 15 yıllık bir zaman fasılası Cumhuriyet tarihinde çok önemli olabiliyor. Köprülü ile Barkan da ancak bu kadarlık bir aralığın iki farklı yakasında; bu, birini daha özgür, dış dünyaya çok daha açık bir muhalefet milliyetçiliği aşamasının, diğerini ise kendi içine kapanık, hatta yabancı düşmanı bir devlet milliyetçiliği aşamasının parçası haline getirmeye yetiyor. Barkan ile İnalcık arasında ise, bu sefer İkinci Dünya Savaşı var. 1940'ların sonuna ve hele 1950'lere gelindiğinde, Barkan'ın büyük makalelerini yazdığı 1937-39 ve 1939-40 yıllarının uluslararası totalitarizmi olsun, ulusal korporatizmi olsun yitip gitmiş. Hengameden galip çıkan Batı demokrasilerine, en azından kısmen Birleşmiş Milletler'in dışında kalmamak için, Türkiye de katılmış. Böylece, savaş sonrası dönemin hegemonik devleti ABD'nin "global Keyneksçilik" uygulamasının da yörüngesine çekilmiş; dış ve iç belirlenimlerin bir bileşimi sonucu 1946-50'de çok-partili sisteme geçiş yoluna girmiş. İlk zamanlarda kampanyalarını liberal bir söyleme dayandıran; 1940'ların boz, otarşik daraltıcılığına,"jandarma ve tahsildar zulmü"ne karşı yenilik ve değişim vaadinde bulunan Demokratik Parti, 1950-54-57 seçimlerini peşpeşe kazanıyor. Türkiye'yi dünya pazarına açıyor; ticari tarımı ve makinalaşmayı teşvik ediyor. Bu, dış ticaret açıklarının ve büyüyen dış borç yükünün oluşturacağı yeni bir darboğaza varmadan önce, ekonominin en az beş yıl hızla büyümesi demek. Daha sonraki periyodik ödemeler dengesi krizleri, 1960-1971-1980 darbelerini getirecek. Gene de 1930'ların devletçi limonluğunda maddi temelleri filizlenen çoğulculuğun, 1950'lerden 1960'lara güçlenmeye devam edişi, esas süreci meydana getiriyor.

Bu değişim rüzgarlarını Barkan da hissediyor ve devletçiliğe olan inancında bazı kırılmalar başgösteriyor. 1957'de örneğin, Roma'nın son yüzyıllarının, Diocletian döneminin "aşırı devletçiliği"nin "boğucu" etkilerini (bütün olumsuzlukları "sosyalizm"e yükleyerek!) eleştiriyor[70]. 1963-64'te, tam da timar sistemi konusunda en evrenselci cümlelerine yer verdiği bir başka tebliğinde, bu bakışaçısını Osmanlı'ya da teşmil ediyor; imparatorluğun devletçi, denetimci uygu-

(69) Salih Özbaran, "'Raiyyet Rüsumu', Halil İnalcık ve Genişleyen Tarih", *Tarih ve Toplum*, Sayı 44, 1988.

(70) Ö.L. Barkan, *İktisat Tarihi Ders Notları. Kitap II: Orta Çağda Batı Avrupa Memleketlerinin Sosyal ve Ekonomik Teşkilatı* (İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1957), 28-30.

lamalarının özel teşebbüs ruhunu boğmuş olabileceğini öne sürüyor[71]. Yani Barkan her zaman içinde yaşadığı ortama ideolojik bir duyarlılık içinde; buna uygun rota ayarlamalarını yapmaktan geri durmuyor. Gene de, siyasal görüşleri itibariyle ömrünün sonuna kadar devletçi bir CHP'li olarak kalıyor; ayrıca, toprak mülkiyeti ve köylülüğün statüsüne ilişkin temel tezleri, 1935-45 arasında artık çok katılaşmış ve bunların genel kıvamında önemli bir değişiklik mümkün görünmüyor. Bunun yerine, Türkiye'nin kabuğundan çıkması ve dünyaya açılmasının, ticarileşmesinin ve yeni bir globalliğin farkına varmasının etkileri, Barkan'a, tarihçiliğinde büyük bir konu değişikliğinin oluşması; toprak meselelerini -eski yazdıklarının tekrarı niteliğindeki bazı makaleler dışında[72]- esas olarak bir yana bırakması ve 1949-50'den itibaren Braudel'e, tarihsel demografiye, şehir ekonomisine ve fiyat hareketlerine yönelmesi biçiminde yansıyor.

İnalcık'ın ise şansı, bu yeni Batılılaşma dalgasının başlangıcında bir bütün olarak tarihçiliğinin daha yeni şekilleniyor olması. Bir kere, yüzü daima uluslararası akımlara dönük olmuş olan liberal-milliyetçi Köprülü'nün - üstelik düşünüşü her zaman derli toplu ve ne dediği anlaşılır bir tarihçi olan Köprülü'nün talebesi. İkincisi, 1945'ten sonra İnalcık tekrar tekrar yurtdışına çıkıyor: 1949'da Londra'da, Wittek'in yanında çalışıyor; daha sonra Columbia'da (1953-54), Princeton'da (1967) ve Pennsylvania'da (1971) bulunuyor. Ankara Üniversitesinden 1972'de emekli olduğunda ise, Chicago'daki Osmanlı Tarihi kürsüsüne atanıyor ve bu tarihten itibaren esas olarak Amerika'da yaşıyor. Türk tarihçiliğinin bütün diğer büyük isimleri gibi, İnalcık'ın da bütün hayatı, çalışmaya ve daha çok çalışmaya adanmış durumda; ancak onlardan bir farkı, muazzam üretiminin çok önemli bir bölümünün, İngilizce olması. Özetle, İnalcık çok daha ferah bir çağda yaşıyor olmasının beraberinde getirdiği fırsat bolluğunu sonuna kadar değerlendirmiş; selefleri açısından asla sözkonusu olamayacak ölçüde dünya tarihçiliğinin ana mecrasına girmiş görünüyor.

Disiplinlerarası temasların olumlu etkilerini ve dünya pazarı için üretim yapıyor olmanın beraberinde getirdiği kalite kontrolünü küçümsememek gerek. Köprülü'nün daha çok Osmanlı öncesi üzerinde ve Barkan'ın esas olarak 15.-16. yüzyıllarda yoğunlaşmalarına karşılık, İnalcık'ın ele almadığı bir Osmanlı tarihi dönemi ya da problemi yok gibi. Araştırma çalışmalarındaki başarısı bir yana; İnalcık aynı zamanda sunuş tarzında titiz ve metodik; düşünce çizgisini okuyucu tarafından kolayca izlenebilir kılıyor[73]; insan her zaman verdiği ce-

(71) Ö.L. Barkan, "16 Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Tesirleri", *İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meseleleri* (İstanbul, 1964), 19. Bu yazı, aynı zamanda Barkan'ın Osmanlı sosyo-ekonomik düzeni hakkında en evrenselci betimlemelerini içerir. Timar sisteminin "tipik bir ortaçağ feodal teşkilatı" olduğu ifadesi, bu makalede yer alır.

(72) "Türkiye'de 'Servaj' Var mıydı?" (1956); "Timar" (İslam Ansiklopedisi, 1974); "'Feodal' Düzen ve Osmanlı Timarı" (1975), bu "tekrar"lardan bazılarıdır. Hepsi için bkz. Ö.L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*.

(73) Yalnız burada bir problem akla geliyor: Sanıyorum İnalcık, kitap ve makalelerini önce eski yazıyla kağıda döküyor; sonra bunların hem transkripsiyonu, hem İngilizceye çevirisi yapılıyor. Acaba ifade berraklığı ve organizasyon netliğinin ne kadarı kendisinden, ne kadarı ilk elyazmasının böyle müteaddit işleme ve transformasyon katmanlarından geçmesinden kaynaklanıyor? Gene de başlangıçta olmayan bir anlatım açıklığının sonradan kazandırılamıyacağını düşünüyorum.

vaplara katılmasa da, hemen her konuda doğru sorulara işaret ediyor. Kısacası, ilk bakışta tarihçilik mesleğinin içsel icaplarına riayet, İnalcık'ta hayli ağır basıyor. Çok tamamlanmış ve cilalanmış bir tarih yazıcılığı, İnalcık'ınki (Köprülü'nün zarafet ve belagatinden yoksun olmakla birlikte); ayrıca, hele dış pazar için yazdığında, *açık* bir ideolojik tarafgirlikten uzak durmaya özen gösteriyor. Nihayet karşımızda, 1930'ların yüksek öğrenim reformundan sonraki *ikinci* neslin yetiştirdiği ve sonra dünyaya açtığı bir tarihçi var. Barkan, çadırlarını şehrin surları dışında kuran barbar bir kabile reisini anımsatıyorsa eğer, İnalcık'ı artık kentli bir aristokrat saymak doğru olacaktır.

Belirli sınırlar içinde, kuşkusuz. Bu kısıtlar herşeyden önce, yerli yerine oturmuş bir akademik tezgahtan geçmek suretiyle, İnalcık'ın ortodoks paradigmayı da -bu paradigmanın inşasına militan biçimde katılmamış olsa bile- tevarüs etmiş olmasından kaynaklanıyor. Politika ile tarih arasına çok daha büyük bir mesafe girdiği ve bunun, tarihçiliğin özerkliğinin lehine bir faktör olduğu, doğru; ancak milliyetçilik ve devletçilik damarı, hep orada mevcut, devamlılık arzediyor. En basiti, İnalcık'ın uluslararası dergiler için yazdıklarıyla Türkiye'de, milliyetçi muhafazakar bir okuyucu veya dinleyici kitlesi önünde gösterdiği performans arasında çok büyük fark var. Örneğin ellisine merdiven dayamış, olgun bir tarihçi olarak 1964'te, *Türk Kültürü* dergisinde şaşırtıcı şovenlik ve bağnazlıkta bir ordu-millet övgüsü kaleme alabiliyor[74]; ya da 1986'da Onuncu Tarih Kongresinde yaptığı gibi, uygun "müşteri"yi bulduğunda, faraza Marksizmin "ekonomi-dışı zor" kavramını (gerçekle hiçbir ilgisi olmadığını bildiği halde) "Anlıyor musunuz, sipahiler ellerinde kırbaç, reayayı köle gibi çalıştırıyorlarmış..." sözleriyle karikatürize ederek kolay alkış ve kahkahaların igvasına kendini kaptırabiliyor[75]. Daha önemlisi, İnalcık'ın milliyetçi-devletçi kökenleriyle bilimsel kimliğinin uluslararası boyutları arasındaki çatışma, tarihçiliğinin partikülarizm (biz bize benzercilik) ile evrenselcilik arasında tuhaf bir şekilde gidip gelmesine yol açıyor. Bir bakıyorsunuz, timar sistemini nisbeten basmakalıp biçimde, klasik "gayrifeodal Osmanlı" paradigması bağlamında anlatıyor; bir bakıyorsunuz, geleneksel toplumlarda küçük üretici köylü ekonomilerinden artık aktarımı mekanizmalarının çağlar ve mekanlar boyunca ne kadar benzer, ne kadar yaygın olduğunun son derece farkında gözüküyor. Balkanlar'daki Osmanlı fütuhatını "anti-feodal bir sosyal devrim" biçiminde yorumlarken, esas olarak Barkan'ı izliyor - ama örneğin Hıristiyan sipahiler ya da raiyyet rüsumu konusunda yazdıkları, pekala, bir kopuş değil çok derin bir devamlılık vurgusu biçiminde de yorumlanabiliyor. Son tahlilde Halil İnalcık, hala halkın değil, devletin tarihçisi; aşağıdan yukarı değil yukarıdan aşağı bir tarihçi; belki şimdi bunu değiştirmeye çalışıyor, fakat bir türlü tam yapamıyor. Daha önce de verdi-

(74) Halil İnalcık, "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu", *Türk Kültürü*, Yıl II, Sayı 22 (Ağustos 1964), 49-60. Bu makalede İnalcık, Osmanlıların 600 yıl boyunca "Türklüğü" yeryüzünün egemen ulusu kılmak için elbette Hıristiyan alemine karşı şan ve şerefle dövüşmüş olduklarını; Batılıların haksız "iftira"larının ise bu "gerçek"lere sırt çevirdiğini yazıyor! Başka bir deyişle, kendisi bir cihad zihniyeti taşırken, oturup Haçlı zihniyetini -yani Avrupa'daki muadilini- tek-yanlılıkla eleştiriyor. İlk iki sayfa boyunca her cümle, tarih-dışı, transandantal ve mistik nitelik taşıyan üç-beş kelime veya ibareyi içeriyor. Öyle bir ideolojik keşmekeş ki, insan neresinden tutacağını bilemiyor.

(75) Bu konuşmanın da yapıldığı 10. Tarih Kongresi üzerine bir eleştiri için, bkz. H. Berktay, "İdeolojik Milliyetçilikten Propaganda Güdümlülüğüne", *Tarih ve Toplum*, No. 35, 1986.

ğim şu örnek, tipiktir: *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600* kitabında (1973), ekonomiyi yalnızca loncalar ve ticaret olarak anlıyor ve dolayısıyla timarı, bir köylü ekonomisi nosyonundan hareketle değil, Osmanlı "taşra idare"sinin çarklarından biri olarak irdeleyebiliyor[76]. Barkan'ın her sayfasında, sağlıklı bulgular (askeri ve reaya olarak iki temel sınıfın varlığı, sipahiliğin kapalı ve ayrıcalıklı bir kast olduğu, raiyyetin "irsi ve daimi bir kiracı" olarak toprağa bağlılığı, vb) ile bunların nasıl yorumlanacağı noktasında devreye giren ideoloji arasında, çok bariz ve fırtınalı bir kavga hüküm sürer. İnalcık'ta ise, edinilmiş doktrin olarak partikülarist paradigmadan sıyrılamayış ile başka bilgi dünyalarına açılmışlığın getirdiği zenginlikler arasında, daha yumuşak, daha alttan alta bir gerilim seziliyor.

Bu çelişkiden tümüyle kurtulunca neler yapılabileceğini gösteren, 1960'lar ve sonrasının sosyal kaynaşmasının olumlu kazanımı olan materyalist düşünce alışkanlıklarını, geniş bir kültür ve bilgi birikimi temelinde iyice özümlemiş; ABD'nin ve Avrupa'nın iyi üniversitelerinde okumuş ve şimdi de oralarda çalışan, ya da başka biçimlerde uluslararası bilim yaşantısı ile temas içinde bulunan; tarih, sanat tarihi, ekonomi, sosyoloji ve antropoloji gibi çeşitli disiplinlere açık ve aynı zamanda arşivlere vakıf; ne ampirisist ne de teorisist -ampirik temelde teorili tarih yapabilen- yeni bir nesil olacaktır. Ben buna inanıyorum.

* * *

Dört tarihçinin sosyal ve entellektüel portresini eskizler halinde sunmaya çalıştım. Yusuf Akçura, Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık örneklerinde, (a) Türk ulus-devletinin çeşitli gelişme aşamaları ile (b) bu tarihçilerin kişisel yaşam ve kariyerleri ve (c) tarihe ilişkin fikir ve görüşlerinin evrimi arasında, oldukça ilginç mütekabiliyetler gözlenebiliyor sanırım. Marx, sosyal bilinç biçimlerini sosyal varlık biçimlerine dayandırmakla çok da yanılmamıştı o zaman.

Bu "sosyal varlık biçimi"ni, dar ekonomik bir sınıfsal aidiyet tarzında anlamamak kaydıyla.

(76) Bu noktaya daha önce "Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliğinin Köylülüğe Bakışının Temel Deformasyonları"nda (Toplum ve Bilim, Sayı 48-49, Kış '89-Bahar' 90, 61-78) değinmiştim.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat' ('Tasarımlanmış Topluluk') ve Panislamizm

*Selim Deringil**

I/ GELENEĞİN İCADI VE MUHAYYEL CEMAAT FİKRİNİN KISA TANIMI

'Gelenek' ve 'icad' kelimeleri yan yana konduğunda, ilk algılanışta zıt kavramlar olarak belirmektedir. Ancak, Eric Hobsbawm'un ve Terence Ranger'in 1983'de derledikleri bir kitap gelenek kavramının sınırlarını üretken bir biçimde zorlamış, ve "geleneğin icadı" (invented tradition) fikri tarihçiliğe ve genelinde sosyal bilimlere önemli katkılarda bulunmuştur.[1]

Aynı dönemde Benedict Anderson tarafından "Muhayyel Cemaat" (Imagined Community) fikri ortaya atılmış ve oldukça geniş yankılar uyandırmıştır.[2]

Bu çalışmada amaçlanan bu iki kavramı son dönem Osmanlı çerçevesinde irdelemek ve bunun yanısıra Pan İslamism olgusunu bu iki kavram ışığında değerlendirmektir.

Geleneğin İcadı kavramını Hobsbawm şöyle tanımlamakta: "... Hızlı toplumsal değişim sonucunda toplumda 'eski' geleneklerin içine oturduğu sosyal örüntünün zayıflaması veya yok edilmesi ...[durumunda]... tarihsel malzemenin tümüyle yeni dürtülere cevap veren geleneklerin icadı için kullanılması."[3] Böyle durumlarda çok eski bir geçmişden kökenlendiği iddia edilen 'yeni geleneklerin' tarihsel sürekliliği yapaydır, diğer bir deyişle, 'yaratılmıştır'.

Yalnız burada hemen vurgulanması gereken bir husus vardır. İcad edilen/yaratılan gelenek bir kere sahneye çıktıktan sonra gerçekliği olmayan veya karşısına çıkarıldığı kitle indinde 'bu uydurmadır' diye kabul görmeyen bir fenomen değildir. Çoğu kez yönetici elitlerin icad ettikleri gelenekler zaten o toplumda var olan gelenekler tabanına oturmuş, o zeminden hareket eden gele-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

(1) Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds) *The Invention of Tradition.* Cambridge 1983.

(2) Benedict Anderson *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* Londra 1983.

(3) Hobsbawm a.g.e. s. 5-6.

neklerdir. Üstelik, icad edilen veya yaratılan gelenek oldukça kısa bir zaman zarfında tarihsel bir ağırlık kazanır.

Tabii burada doğal olarak akla şu soru gelebilir: her gelenek bir zamanlar icad edilmedimi? Muhtemelen evet, ancak bizi burada ilgilendiren icad edilme süreci, ve bunun da fevkinde icad edilme nedenleridir. Neden bu icad edilme sürecine ihtiyaç mes etmiştir? Hangi koşullar geleneğin icadına müsaittir? Hızlı toplumsal değişim ile icad edilen geleneğin bağlantıları nelerdir? Bildiğimiz anlamda gelenek ile icad edilen gelenek arasında nesnel bir fark varmıdır?

Muhayel Cemaat fikrine gelince, onun kısa tanımını da aşağıdaki şekliyle yapmak mümkündür. Bir bakıma muhayyel cemaat (veya tasarımlanmış toplum) kavramı icad edilen geleneğin bir alt türüdür. Bayrak, arma, marş vs. ile plastik bir biçim kazandırılmaya çalışılan yeni ideoloji, belli bir kitle sathına yayılmak istendiği zaman hedef alınan kitle yönetici sınıf tarafından belirli bir biçimde "hayal edilir" (veya tasarımlanır). Bundan sonraki aşama bu kitlenin de kendi kendisini o prizmadan bakarak bir muhayyel cemaat olarak vaz' etmesini temin etmektir.[4] Dünyada toplum/insan insan/doğa insan/insan ilişkilerini Aydınlanma düşüncesi yeniden tanımlamıştır. Bu süreç içinde evreni açıklayıcı büyük dinlerin, bunların araçları olan evrensel dillerin (Latince, Arapça, İbranice vs.) hükmedici güçleri azalmıştır. Bunun yanısıra 18. yy'dan 19. yy'a uzanan süreç içinde dünyada okur yazarlık oranı giderek artmış, ve bununla koşut olarak mahalli diler ön plana çıkmıştır. Bununla beraber "basın kapitalizmi" (print capitalism) olgusu gündeme gelmiş, yani yazılı söz çok daha geniş kitlelerce kullanılabilir, ulaşılabilir olmuştur. Dünyada 18. ve 19. yy'da görünen basın vb. media patlamasının bu oluşumda kritik bir önemi vardır. Basılı söz burada merkezi bir rol oynamış, insanların ufuklarında bir nevi 'kuantum sıçaması' gündeme gelmiştir. Yani insanlar görmedikleri, tanımadıkları, bir aleme aşina olmaya başlamışlar, onu benimsemişler, ve kendilerini bu muhayyel cemaatin bir ferdi sayar duruma gelmişlerdir.[5] Bunun en güzel örneklerinden biri "orada bir köy var uzakta... gitmesek de gelmesek de o köy bizim köyümüzdür, çıkmasak da inmesek de o dağ bizim dağımızdır..." formülüdür.[6]

Bu çalışmada amaç son dönem Osmanlı bağlamında geleneğin icadı ve Pan-İslamist bir muhayyel cemaat fikrinin yukarıdaki kavramların çerçevesinde kullanılabilirliğinin sınanmasıdır.

II/ 19. YY'DA OSMANLI'DA GELENEĞİN İCADI

Son dönem Osmanlı devletinin siyasi düzlemde en temel sorunu şudur: Osmanlı devletinin siyasi bir varlık olarak meşruiyyet temeli dış dünyaca ve

(4) Bir bakıma bu süreç bugünkü reklâm piyasasında bir ürünün piyasaya sürülmeden önce yapılan piyasa hedef araştırmasından çok farklı değildir; B.M.W. otomobili kullananların "seçkin" bir gurup olmalarını onlara tahayyül ettiren bir reklâm gibi.

(5) Anderson a.g.e özellikle s 37-40; 41-50

(6) Mahmut Makal, *10. Köy*. Mahmut Makal'ın bu eserine bu bağlamda dikkatimi çeken öğrencim, Gül İnanç'a müteşekkirim.

kendi insanlarınca giderek tanınmamaktadır. Yani meşru bir tüzel varlık olarak Osmanlı İmparatorluğu Basra'nın bataklıklarından Avrupa'nın başkentlerine kadar tehdid hissetmektedir. Habermas'ın deyişiyle tam bir "meşruiyyet bunalımı" (legitimation crisis) içindedir.[7] Bu tehdide karşı savunmayı onu tehdid edenlerin ideolojik araçlarına başvurmakda bulmuştur. 19. yy'da bu araçların başlıcalarından biri icad edilen geleneklerdi ve bunlar yoluyla toplumlar mobilize edilmeye ve hükmedici elitin istekleri doğrultusunda hareket etmeye yöneltiliyorlardı. Yani eskiden olduğu üzere yalın kat itaat artık yetmiyordu ve insanlardan giderek belli bir ideolojik doğrultuda somut katkılarda bulunmaları bekleniyordu. Her ne kadar bu gelişmenin başatlığını İngiltere ve Fransa gibi daha gelişmiş devletler yapıyor idiyselerde "eski ekol" imparatorluklar da onlara ayak uydurmaya çalışıyorlardı. Hobsbawm'un sözleriyle: "Habsburg ve Romanov'lar gibi legitimist (meşruiyetçi) hanedanların insanlarının salt teba olarak itaatini değil vatandaş olarak sadakatlerini kazanmak yolunda ne gibi denemelere giriştiklerinin çalışılması ilginç olacaktır."[8] Bu çalışmanın amacı Osmanlı'ya bu tür bir boyut kazandırmaktır.

Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı devleti Avrupa'da "Düvel-i Muazzama"nın tek Hıristiyan olmıyan üyesiydi, ve yalnızlığını artarak hissediyordu.[9] Bu dönemde Osmanlı elitinin başlıca saplantısı -iktidarda olsun muhalefetde olsun- Batı karşısındaki ezikliğine bir çare bulmak idi.[10] Bu giderek artan ihtiyaç Osmanlı'da bir "ben de varım politikasına" yol açmıştır.

Osmanlı'da geleneğin icadı işte bu "ben de varım politikası" bağlamında anlaşılabilirlik kesb etmektedir. Ondokuzuncu yüzyıl Düvel-i Muazzama'nın sembolizme, törenselliğe, devletlerin resmi efsanelerinin plastik ögelerle vurgulanmasına, nişan, bayrak, müzik gibi duygusal ögelere olağan üstü bir önem atfetmeğe başladıkları bir dönemdi.[11]

Osmanlı bu alanda da rekabet etmek ve uyum sağlamak arayışı içinde olmuştur. Bunun en somut göstergesi II. Mahmut zamanında bir İtalyan ressamına tasarımı sipariş edilen "arma-i Osmanî"dir.[12]

Osmanlı devletinin resmi simgesinin tam neyi içerdiğinin Avusturya sefaretince sorulması üzerine muhtelif yerlerde yalan yanlış resmedildiğini gören Sultan II. Abdülhamid, 4 Temmuz 1905'de armanın dakik bir tarifini bürokrasisinden istemiştir.[13] Bu talep karşısında oldukça şaşıran bürokrasi epeyce bocaladıkdan sonra Saray'a ancak 4 Aralık tarihinde Arma-i Osmanî'nin tarifini gönderebilmiştir. Belgede armanın muhtevası şöyle tanımlanmaktadır: "Arma-i Osmanî Devlet-i Aliyye'nin kuvve-i berriyye ve bahriyesi, esliha-i kadime ve

(7) Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* Boston 1973.
(8) Hobsbawm a.g.e s 266.
(9) Carter Findley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East." *Studia Islamica* 1982 LVI s 171.
(10) Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* Princeton 1962 s 60.
(11) Hobsbawm a.g.e. s. 1-14.
(12) Prof. Şerafettin Turan, İstanbul Üniversitesinde 28-30 Haziran 1989 tarihinde yapılan "*Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri*" kapsamında "II. Mahmud'un Reformlarında İtalyan Etki ve Katkısı."
(13) Başbakanlık Arşivi (BBA) Yıldız Resmi Maruzat (Y.A. RES) 135/22; 1 Cemaziyelahir 1323/ 4 Temmuz 1905.

cedidesi, sancağı, ahkam-i Şer'iyye ve Nizamiye'yi cami' kitabı, mizan-i adalet olan terazu ile numune-i musafat olan şukufe ve nişan-i zîşan-i Devleti ihtiva eyler." denilmektedir.[14] Armada eski ile yeninin sürekliliği vurgulanmakta hal'in meşruiyyeti mazinin meşruiyyetiyle takviye edilmektedir: "esliha-i atîka" olarak, "Kadimen istimal olunan aşiret kılıncı" ile "suvari-i asakir-i şahane'ye mahsus nev-usul bir aded seyf" gösterilmektedir. Aynı bağlamda, "Esliha-i cedideden masüngü tüfenk ve bunun altında tek ağızlı birer aded teber ve bir aded revolver" gösterilmektedir. Ayrıca bunlarla birlikte eski silahlardan oklar, yaylar, "bir aded ok gulafı" Osmanlı donanmasını simgeleyen bir Admiralti tipi çapayla arz-ı endam etmektedir. Devletin sivil cihetinde de eskiyle yeninin birlikteliği ön plandadır. Şeriat'ı simgeleyen okkalı görünüşlü cilt ile yeni kanunları simgeleyen cilt aynı ebaddadır ve üstlerinde Fransız devriminde sıklıkla görülen terazi motifi yer almaktadır. Devletin merhamet ve yüceliği ise "ezhar" ve "şükûfedan" (çiçek ve çiçeklik) ile simgelenmek istenmiştir.

Osmanlı devletinin resmi simgesinin tam tarifinin bulunması dört ay sürmüştür. II. Mahmud dönemiyle II Abdülhamid dönemleri arasında tarihsel anlamda kısa bir süre olduğu halde armanın icad edilmiş bir gelenek olarak nasıl "her zaman var olmuş olan" bir nesne olarak algılandığı ve bütün bu tür nesneler gibi özüne dikkat edilmediği bu örnekde açıkça görülmektedir.

İcad edilen geleneğin neredeyse fazla bariz bir örneği de tabii Osmanlı'nın "geleneksel serpuşu", fesdir. Aslen Fas kaynaklı bir serpuş olduğu sanılan fes, 1832'de II Mahmud tarafından İmparatorluk bürokrasisinin resmi kıyafeti haline getirilmiştir. Yani 19. yy'da tüm dünyada "Türklük sembolü" haline gelen ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde Osmanlılığı simgelediği için yasaklanan serpuş, geçmişi ancak 19. yy'ın ilk çeyreğine kadar uzanan bir "gelenektir".[15]

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru devletlerin resmi ikonografya, debdebe ve sembolizme verdikleri ağırlığın bir boyutu da resmi müzik alanında, milli marş vs.nin yaygınlaşmasıyla meydana çıkmaktadır.[16] Osmanlı devleti bu alanda ilk adımları II Mahmud'un Guiseppe Donizetti'ye *Mahmudiye* marşını sipariş etmesiyle atmıştır.[17]

Donizetti 1828'den 1856'da ölümüne kadar saray bestecisi olarak kalmış, ölümünden sonra Calisto Guatelli saray besteciliğine atanmış ve *Aziziye* marşını bestelemiştir. II. Abdülhamid devrinde de hizmet eden Guatelli, "Osmanlı Marşı"nı da bestelemiştir.[18] 1895 yılında Dikran Çuhaciyan Abdülhamid'e

(14) a.g.e. 24 Teşrin-i sani 1321 (4 Aralık 1905) "Meskûkat-ı Şahane Müdürü Halid Hakkı, Erkân-i Harbiye-i Umumiye Resimhanesine memur tobcu Miralayı Mehmed Neşet bin Salih, Sikkekeş Dairesi Muavini İbrahim Edhem" imzalı ve "Meskûkat-i Şahane idaresindeki mahfuz numunesine muvafıktır" ibareli.

(15) Fes konusunda bknz. *Encyclopedia of Islam* Leiden (1987) s 96. Fes ile İskoçya'nın "geleneksel" giysisi, "kilt"in kaderleri bazı özellikleri paylaşmaktadırlar. Bu konuda bknz: Hugh Trevor-Roper, "The Highland Tradition of Scotland" *The Invention of Tradition* (içinde) s 15-41.

(16) Hobsbawm a.g.e. s 7, 11, 270, 277; Bu konuda bknz, Sean Wilentz (der.) *Rites of Power* Philadelphia 1985 ve David Cannadine, Simon Price (der.) *Rituals of Royalty*. Cambridge 1987.

(17) *Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* s 1216, Şerafettin Turan a.g.e. s. 125

(18) a.g.e. s 1260.

Marş-i Âli'yi takdim etmiştir.[19]

3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat-ı Hayriye de icad edilmiş geleneğin ta kendisidir. Tarihsel motifler ve geçmişde denenmiş, kabul görmüş ideolojik kalıplar kullanılarak, aslında oldukça radikal bir yeni düzenin belgesi olan ferman, İlber Ortaylı'nın işaret ettiği üzere bir Osmanlı adaletnamesi üşlubunda yazılmıştır.[20] Ancak, Mete Tunçay'ın bir çalışmasında görüldüğü gibi Ferman, Osmanlı Padişahı'nın kendi iktidarına "oto-limitasyon" getirmesi gibi köklü bir değişimi öngörmektedir.[21] Fermanın hemen başında devletin Şeriata merbutiyeti vurgulanmakta "kavanîn-i Şer'iyye tahtında idare olunmayan memalikin payidar olamıyacağı" ilân edilmektedir.[22] Oysa getirdiği hükümler; Müslüman ve gayri-Müslim tebanın kanun önünde eşitliği, hepsine ayırım gözetmeden can, mal, ve ırz güvencesi, Şeriat düzeninden radikal bir kopmadır. Hatta bu kopmanın bilincinde olan devlet, Arap vilayetlerinde Ferman'ın "mahalli koşullara uyarlanmış" biçimlerini tebliğ etmiştir ve bunlarda eşitlik maddesi vurgulanmamıştır.[23] Nitekim eşitlik meselesi müslüman ahali arasında derin huzursuzluk yaratmıştır.[24] Vergi salınmasının da düzene ve kanuna bağlanması, canından emin olan tebanın memleketine daha severek vergi vereceği, bu vergilerle askeri harcamaların karşılığı temin edileceği vs. klasik "Daire-i Adalet" formatına tekabül eder.[25] Ancak, gerçekten devlet ağzından çıkan sözlerin toplumu ne denli değiştireceği konusunda hiç şüphe beslememektedir ve: "keyfiyet-i meşruha usul-u atîkayı bütün bütün tağyir ve tecdîd demek olduğundan..." yeni düzenin her yana duyurulmasını emretmektedir.[26] Yani, ilân edilen düzen seküler/rasyonel düzenin temelini atmak kadar önemli bir işlevi dinsel motifler kullanarak ifade etmektedir.

III/ MUHAYYEL CEMAAT VE PAN İSLAMİZM

Halil İnalcık ve Bernard Lewis'in işaret ettikleri üzere Osmanlı Padişahı'nın Halife-i Müslimîn sıfatı 18. yy'da Küçük Kaynarca Antlaşmasından (1774) önce Osmanlı İmparatorluğu dışındaki vurgusunu henüz edinmemiştir.[27]

II. Abdülhamid dönemine (1876-1908) gelindiğinde devletin "meşruiyyet zemini"ni yeni bir temele oturtmak gerekmiştir. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra gayri-Muslim tebasının çoğunluğunu yitiren Osmanlı devleti, Tanzimat devrine oranla daha açıkça ifade edilen bir İslamî kimlik kazanmış, bu da

(19) Cem Behar koleksiyonundan, *Tarih ve Toplum* cilt 9 sayı 49 s 40-41.
(20) İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Istanbul. 1983. s.68,69.
(21) Mete Tunçay, "Tanzimat Fermanı" *Tarih ve Toplum* Kasım 1989 no. 71 s. 10-11.
(22) *Düstur*. 1. tertip. Istanbul Matbaa-i Amire 1289 s 4.
(23) Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine*. Oxford (1968) s 23.
(24) Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*.
(25) *Düstur*, s 5.
(26) a.g.e. s 6.
(27) Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 12/4 1958 s 70.; Bernard Lewis "The Ottoman Empire in the mid-Nineteenth Century." *Middle Eastern Studies* 1 1965 s 291; idem, *The Emergence of Modern Turkey* Londra 1973 s. 317-319.

geleneklerin "yeniden düzenlenmesini" gündeme getirmiştir. Hilafet kurumunun Osmanlı dışındaki müslümanlara seslenir bir hale gelmesine aktif bir politika olarak çalışılmış, Osmanlı Hilafeti geleneği yeniden icad edilmiştir.[28] Birinci Meşrutiyet Anayasası'nın 3. maddesinde Osmanlı Sultanının tüm müslümanların Halifesi olduğu açıkça ifade bulmaktadır.[29] Jacob Landau'nun son çalışmasında da belirtildiği üzere bu politika 1881'de Tunus'un Fransızlar tarafından işgalinden sonra gazetelerin Fransa aleyhine yayın yapmaya teşvik edilmeleriyle eksenine oturmuştur.[30] Ancak İslam meselesinde İmparatorluk iki düzeyli bir politika uygulamaktadır. Bir yandan propaganda, basın, eğitim, vs. yoluyla "muhayyel cemaati" mümkün olduğu kadar genişletmeye çabalamakta, Osmanlı Halifesini dünya müslümanları indinde görülebilir kılmakta oldukça dar olan imkânlarını seferber etmekte, mümkün olduğunca "içerici" bir tavır gütmektedir.[31] Diğer tarafdan kendi iç politikasında çok daha dar ve dışlayıcı bir politika izlemekte, sistemli biçimde Hanefiliği yaymaya çabalamakta ve Osmanlı olmayan müslümanların İmparatorluk dahilinde hareketlerini kısıtlamaktadır.

Pan-İslamism'in Abdülhamid dönemindeki uygulamalarına geçmeden önce bu çalışmadaki kapsamıyla Pan-İslamism'den neyin kastedildiği tanımlanmalıdır. Abdülhamid devrinde uygulandığı şekliyle Pan-İslamism, Osmanlı Hilafeti'ne dış dünyada nüfûz temin edici her türlü politikadan oluşan uygulamaların tümüdür. Dünya'daki diğer Pan hareketleri çerçevesinde (Pan-Slavism, Pan-Germanism, Pan-Hellenism vs) değerlendirilmelidir, tabii şu çok önemli farkı vurgulayarak: Pan-Slavism Pan-Germanism vs. yayılmacı, saldırgan bir politikanın ürünleridir, Osmanlı Pan-İslamismi savunmaya yöneliktir, meşru varlığını gidererek tehlikede gören bir devletin politikasıdır. Ancak, bu hareketlerin tümü, saldırı veya savunmaya yönelik olsun, belirli bir milletin kendi imajını şu veya bu şekilde dünyaya aksettirme çabası içindedirler. Nitekim Orientalist Archibald Colquhoun daha 1906'da bu hareketlerin tümünü birlikte değerlendirmiştir: "Gerekli olan tek şey cemaatin şu veya bu politikanın çevresinde birleşmeleri değil, kendilerini ayrıcalıklı bir "Pan" ailesinin bir ferdi tahayyül etmeleridir."[32] Gene dönemin en ünlü oryantalistlerinden Nallino, Abdülhamid'in Hilafeti'nin dinî ve tarihsel geçersizliğini vurgularken bile siyasi işlevinin üstünde durmaktadır: "Her şeyden önce Abdülhamid her durumda Avrupalı hükümetlerin tebası olsalar bile müslümanların koruyucusu gözükmeye çalışmıştır, bu tavır Fransa'nın Doğu Hıristiyanlarının koruyucusu olma iddialarına benzemekte-

(28) Stephen Duguid, "The politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia." *Middle Eastern Studies* cilt 9 (1973) s 139-155; İnalcık ve Lewis a.g.e.

(29) Tarık Zafer Tunaya, "1876 Kanun-u Esasisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği." *Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi.* cilt 1 s 27-39.

(30) Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam* Oxford 1990 s 42.

(31) Burada muhayyel cemaat fikrini Anderson'dan biraz farklı biçimde ele alıyorum. Anderson dünya çapındaki dini cemaatleri "eski tip cemaat" olarak görmekte, ve bunların parçalanışı sonucu modern, milliyetçi toplumların ortaya çıktığını belirtmektedir. Ancak, bence "dünya İslam cemaati" kavramı Pan-İslamism'de işlendiği şekilde gayet modern bir kavramdır. Bknz. Anderson a.g.e, s 20-21.

(32) Archibald R. Colquhoun, "Pan-Mania" *North American Review* cilt CLXXXIII New York 1906. Bu yazıda Colquhoun Pan-American, Pan-Slav, Pan-Islam, Pan-Buddhist, ve Pan-Hellen hareketlerini değerlendirmektedir.

dir."[33] Anderson'un çalışmasından 77 ve 67 yıl önce yazılan bu makalelerdeki fikir, Anderson'dan çıkarak bu çalışmada üzerinde durulan noktaya çok yakındır. Ancak gerçek dünyada uygulanabilirlik açısından dünya Slavlarını veya Almanlarını birleştirmek Rusya ve Almanya için neyse Osmanlılar için de dünya müslümanlarını birleştirmek odur: devletin bazı katlarında diğerlerinden daha fazla ciddiye alınan, ancak pratik uygulama alanında kendi kendini tanımlamada koyduğu evrensel boyutlara hiç bir zaman ulaşmayan bir fikir. Ancak hemen ilave edelim ki bu tanım "Pan İslamism abartmadır ve/veya Batılı istihbarat örgütlerinin yarattığı bir kimera'dır" yollu görüşlerin de dışındadır.[34] Vurgulanması gereken bir diğer husus İmparatorluk içindeki İslamcılık uygulamalarıyla İmparatorluk dışındaki Pan İslamism'in benzeyen, örtüşen, fakat farklı "kuzensel" bir ilişkileri olan politikalar olduklarıdır.[35]

Belki de muhayyel cemaatin/topluluğun Pan-İslam bağlamında en güzel ifadesi yakın zamanlarda yapılmış bir araştırmada şöyle ifade edilmektedir: "Pan-Islam'ın anlaşılabilmesi için önce şunun kavranması gerekir: İslam salt bir ibadet biçimi veya bir sosyal sistem değildir, en geniş anlamda tüm dünya müslümanlarını içeren bir siyasi cemaattir."[36]

UYGULAMADA PAN-İSLAM [37]

Pan-İslamism'in Osmanlı İmparatorluğu'nun prestijini arttırmak için uygulandığı programda eğitimin özel bir yeri vardır. Bunun en iyi göstergesi İmparatorluğun en seçkin okullarında okumak isteyen yabancı tabiyetindeki müslümanların devletin kısıtlı imkânları elverdiğince devlet hesabına (bazen de Padişahın kendi hesabına) eğitilmeleridir. Örneğin 1888-1899 yıllarında Felemenk sömürgesi olan Cava'dan bir grup çocuk Mekteb-i Sultani'ye ve Mekteb'i Mül-

(33) C.A. Nallino, *Notes on the Nature of the "Caliphate" in general and on the Alleged "Ottoman Caliphate"*. Rome 1919. Bu eserin propagandist niteliği açıktır. Yazarın 1916'da savaş içinde kaleme aldığı kitap, 1919'da İngiltere'de Koloni Bakanlığı tarafından tercüme etdirilmiş ve başılmıştır. Bu tür propagandist yayınların başlıca amacı karşı safta yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nun Cihad çağrısını geçersiz kılmaktı. Ancak genellikle oldukça yetkin orientalistler tarafından kaleme alınmış olmaları ve dönemin içinden konuşan mahiyetleri bakımından çok ilginç kaynaklardır. Bu eserlerde yazarların Osmanlı Hilafeti'ni hedef almaları ve dakik olarak Hilafetin o zamanın siyasi konjonktürü içine oturtulması bu tür "reddiyeleri" tarihsel veri olarak çok değerli kılmaktadır. Bu türün bir başka örneğin için bknz: Snouck Hurgronje, *The Holy War 'Made in Germany'* New York, Londra 1915.

(34) Orhan Koloğlu, "Dünya Siyaseti ve İslam Birliği" *Tarih ve Toplum* sayı 83 Kasım 1990. s 12-17. "Kemal Karpat, Pan-İslamism ve İkinci Abdülhamid! Türk Dünyasını Araştırmaları Dergisi. Haziran 1987 s.13-37.

(35) Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* Albany 1989 s 124: "... Çok sıklıkla yanlış anlaşılan Pan-İslam politikası arap viletlerinde uygulanan politikayla örtüşmekle birlikte ondan ayrı tellaki edilmelidir."

(36) Naimur Rahman Faroogi, "Pan Islam in the Nineteenth Century" *Islamic Culture* 57, 1983 s 285. Yazar tüm dünya müslümanlarının 19. yy'da benzer tehdidlerle karşı karşıya olduklarına işaret etmekte: "Ondokuzuncu yüzyılın sarsıcı olayları dünyanın her yerindeki müslümanları - kendileri bizzat tehlikede olsunlar veya olmasınlar- birleştirici bir rol oynamıştır."

(37) Burada geçen örneklerin sayısını kolaylıkla birkaç katına çıkarmak mümkün ise de bu makalenin hacmini aşmaktadır.

kiye'ye kabul olunmuşlar, masrafları Padişah'a ait olmak üzere eğitim görmüşlerdir. Bunun üzerine 11 Haziran 1898'de Batavya Başşehbenderi Mehmed Kâmil Bey bunun Batavya "mütemeyyizan ve vücuhu" nezdinde çok iyi bir tesir yarattığını yazmıştır.[38] Yaklaşık bir yıl sonra tekrar İstanbul'a yazan Mehmed Kâmil Bey, Felemenk sömürgelerinde müslüman ahalinin eğitimden mahrum kaldıklarını anlatıyor, Padişah'ın oralı çocuklara gösterdiği inayetin yayıldığını ve şimdi Selebes adalarıyla Singapur'un önde gelen müslümanlarının da bu imkândan yararlanmak istediklerini bildiriyordu.[39] Bu konuda İstanbul'un politikasının başarılı olduğunu Hollanda kaynaklarından öğreniyoruz. Eğitimlerini tamamlayan Cavalı çocuklar Türkçe konuşarak ve Osmanlı pasaportunu hamil olarak Batavya'ya dönmüşler, Hollandalı yöneticilerden kendilerine Avrupalı muamelesi yapılmasını taleb etmişlerdir.[40]

Bu konuda bir diğer örnek de Hindistan'dan çıkmaktadır. 18 Ağustos 1887'de Karaçi Şehbender vekilinin yazdığına göre, Amritsar şehrinde yayınlanan *Vekil* gazetesinin sahibi ve baş yazarı Muhammed İnşa'ullah vefat etmiş, büyük oğlu kardeşlerinin İstanbul'da Mekteb-i Harbiye'de eğitim görmelerini rica eden bir istida takdim etmiştir.[41] Bu istidayi takdim eden Şehbender vekili Hüseyin Kâmil Bey, müteveffa İnşa'ullah'ın gazetesinde en yoğun biçimde Osmanlılık propagandası yaptığını yazmaktadır: "Mezkur gazeteyi mütalaa edenler mümaileyhin Osmanlı olduğunu veya onlar tarafından himaye olunduğuna bilâ-tereddüd hükm etmektedirler."[42]

Ayrıca Osmanlı Maarif Nezaretinin Seylan adasının küçük müslüman mekteplerinde Kuran okuma yarışması kazanan çocuklara Kuran hediye ettiğini de bir Fransız kaynağından öğreniyoruz.[43]

İstanbul'a öğrenci göndermeğe davet edilen bir diğer müslüman ülkesi de İran'dır. 1900 yılında İran Şahı'nın İstanbul'u ziyaretinden sonra İranlı öğrencilerin askeri okullarda eğitim görmeleri gündeme gelmiştir.[44] Ancak, Landau'nun belirttiği gibi bu girişimin Osmanlı-İran ilişkilerini düzeltmek niyetiyle yapıldığı kesin değildir. Zira Abdülhamid dönemi'nin iç politikada başlıca çabalarından biri Irak'da gittikçe yayılan Şiiliğin önüne ideolojik setler çekmektir. Bu setlerden biri de Şii çocukların İstanbul'a celbiyle orada seçkin Osmanlı eğitim kurumlarında Hanefi mezhebi doğrultusunda "Hanefileştirilmeleri" ve sonra

(38) BBA Bab-i Ali Evrak Odası (BEO) 87419. 396/9/7 Maarif Giden 18 Muharrem 1316./11 Haziran 1898.

(39) BBA BEO a.g.e. 5 Mayıs 1315 (18 Mayıs 1899) Batavya Başşehbenderi M. Kâmil Bey'den Hariciye Nezaretine.

(40) Anthony Reid, "Nineteenth-Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia." *Journal of Asian Studies* 26 (1967) s 267-83.

(41) BBA Yıldız Hususi Maruzat (Y.A HUS) 377/4 Karaçi Şehbender Vekili'nden Hariciye Nezaretine.

(42) a.g.e.

(43) "Notes et Documents; L'Islam dans L'Inde" *Revue du Monde Musulman* Numero IX Septembre 1908. s 114. Bu çok uzun ve ayrıntılı raporda Hint kıtasında müslüman kültürü konu alınmış ve Osmanlı Hilafetinin Hint müslümanları nezdinde büyük bir ağırlık oluşturduğu savunulmuştur. Bknz s 115: "Rangun'da her Cuma İmparator-Halife Hazretlerine camilerde hutbe okunmakda ve ordularının kafirlere galebe çalmasına dua edilmektedir."

(44) Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam* s 45.

kendi memleketlerine misyoner olarak gönderilmeleridir.[45]

Yukarıda da değinildiği üzere Osmanlı'nın 19 yy'daki başlıca kaygularından biri dünya ülkeleri arasındaki "görünüşü"dür. Bugünkü dünyada "kamu ile ilişkiler" (public relations) tabir edilen nesnenin 19 yy'da Osmanlı'da gayet bariz örnekleri vardır. Dünya kamuoyu'nda iyi bir görünüş sunabilmek Ermeni meselesi vs. ile boğuşan Abdülhamid yönetimi için kolay olmamıştır.

Bu amaca hizmeten 27 Aralık 1893'de Roma sefareti tarafından "Sultan Mehmed-i Sani" isminde bir operanın Roma'da sahneye konulmasına engel olunmaya çalışılmıştır. Ancak bu konuda başarılı olunamamışsa da tiyatro yöneticilerinin piyesde "hissiyat-i milliyeye dokunur bir şey olmadığı"nı belirtmeleri ilginçtir.[46]

Benzer bir durum 3 Kasım 1896'da ortaya çıkmış, Bab-ı Âli, Londra sefaretine orada sahnelenecek olan Hz. Muhammed konulu bir piyesin oynanmasına engel olması talimatını vermiştir. Bu sefer başarılı olunmuş, İngiltere Hariciye Nazırı Lord Roseberry oyunun oynanmasından İngiliz makamlarının da fazla hoşlanmadıklarını, zira onların da müslüman tebalarını incitmekten çekindiklerini söylemiştir. İlginç olan, belgede bu oyunun daha önce Fransa'da Comedie Française tiyatrosunda oynanmasının da Osmanlı sefaretinin girişimi sonucu gerçekleşmediği söylenmektedir.[47]

Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyadaki yerini kanıtlama çabalarından biri de 19 yy'da çok moda olan uluslararası sergilere katılmasıdır.[48] Peşte'de 1896'da açılan sergiye de Osmanlı devleti bir pavyon kurmuş, bu pavyonun başköşesine de bir cami yerleştirmiştir. Cami ibadete açıktır. Ancak, camide, "edayi sâlâ edilmekde [iken] bunu seyir için herkesin bir dühuliye mukabilinde cami-i şerif derununa kabul edilmekde olduğu[nu]..." haber alan Bab-ı Âli, sergi yöneticilerini protesto ederek camiyi kapatmıştır.[49]

Sergilerde kendi imajını kendi istediği gibi sunma imkânına sahip olan Osmanlı, kendi kontrolü dışındaki her türlü Osmanlı imajına set çekmeye çalışmıştır. 1893 yılında Londra'da "canlı panoramalar" düzenleyen bir şirket o yılki konusunu İstanbul şehri olarak seçmiştir. Fikir, Londra'nın seçkin temaşaa merkezi

(45) Selim Deringil "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq." *Die Welt, Des Islams* cilt 30 (1990) s 45-62.

(46) BBA Y.A HUS 287/49 Roma Sefaretinden Hariciye Nezaretine 14 Kanun-u Evvel 1893 numero 413.

(47) BBA Y.A Hus 283/54 Londra Sefareti'nden Hariciye Nezaretine 21 Teşrin-i Evvel 1896 numero 472; aynı makamlar arası yazışma, 7 Teşrin-i Sani 1896 numero 500.

(48) Bu konuda bknz: *Ubeydullah Efendi'nin Amerika Anıları* İstanbul 1989. Ubeydullah Efendi 1893 Chicago sergisine Osmanlı sergi komiseri tayin edilmişti.

(49) BBA Y.A HUS 354/41 23 Muharrem 1314/5 Temmuz 1896 Bab-ı Ali Daire-i Hariciye aded 1610. Bu belge yakın zamanlarda üzerinde çalışılan Orientalism'in dünyaya bakışı konusunu çağrıştırmaktadır. Bu konuda bknz, Timothy Mitchell, "The World as Exhibition" *Comparative Studies in Society and History*. 1990. Mitchell yazısında 19. yy'da muhtelif sergilere katılan Mısırlı, Habeş vs. gibi batılı olmayan sergi personelinin kendilerini de "sergilenmiş" bulduklarını anlatmaktadır. Bu konuda ilginç bir karşıtlık Ubeydullah Efendi'nin anılarında ortaya çıkar. Ubeydullah Efendi'nin hiç de kendini passif ve egzotik bir doğulu olarak görmediği, aksine Chicago'daki yaşama aktif bir biçimde (oldukça canlı bir aşk hayatı dahil) katıldığını görüyoruz. Bknz, *Ubeydullah Efendi'nin Amerika Anıları*.

Crystal Palace'da kayıkçısıyla, çalgıcısıyla, bir "canlı Boğaz manzarası" sergilemektir. Ancak konuyu görüşmek ve panoramanın canlı unsurlarıyla kayıkları almak için İstanbul'a kadar gelen şirket temsilcileri binbir dil dökmelerine rağmen, "... güya ahval-i Şarkiye'nin nümuneleri gösterilmek üzere bir takım Kıpti ve Yahudi kadınların ahali-i Şarkiye gibi ira'iyyesine ve bu gibi daha münasebetsiz şeyler teşhirine kalkışılması..." nedeniyle kesin red cevabı almışlardır.[50]

Osmanlı'nın ve Osmanlı Hilafetinin olumlu imajını dünyaya yaymada en etkin araçlardan biri de basın olmuştur. Bu bağlamda 1916'da yayınlanmış bir kitapta muhayyel cemaat fikrinin basın ve yayın yoluyla nasıl yayıldığının gayet açık bir ifadesini bulmak oldukça ilginçtir. Ahmed Hamdi [Aksekili]'nin, *Mezahibin Telfiki ve İslam'ın bir Noktaya Cem'i* başlıklı bu eseri, Arap düşünürü Raşid Rıza'nın 1315 (1897-1898) de *El-Manar* gazetesinde yayınlanmış bir seri makalesinin ayrıntılı dipnotlarla tercümesidir.[51] Yaşlı bir alim ile genç ve fazıl bir talebe arasında geçen temsili bir muhaverede genç talebe yaşlı alimin gazeteler ve coğrafya kitaplarının gâvur icadı olduğu ve o nedenle onlara güven olamıyacağı yollu görüşlerine cevap vermektedir: "İlm-i coğrafya ile her tarafa giden gazeteler gerek bilâd-ı müslimîni gerek başka bilmediğimiz bir çok yerleri bize pek parlak bir suretde temsil ediyor. O kadar ki daima gözümüzün önünde gibi anlardan hiç bir şey bize gizli kalmıyor."[52] 19. yy'ın son yıllarında yazıldığını düşünürsek muhayyel cemaat fikrinin bundan bilinçli bir tanımını bulmak zor olur.[53] Şerif Mardin'in de işaret ettiği üzere 19. yy'ın son yıllarında evrene merakla yaklaşan bir insanın basın ve gazete yoluyla ulaşabileceği bilgiler fizyolojiden beslenmeye, kimya sanayiinden İslam'da ünlü kadınların tarihine kadar uzanan çok geniş bir alanı kapsıyordu.[54]

Bu ortamda İstanbul ve Kahire'de basılan bir gazetenin Lahore'da okunması Osmanlı Hilafeti'nin muhayyel cemaatinin kurgulanmasında geniş imkânlar tanıyordu.

Arşiv kaynaklarında bu cemaate Osmanlı'nın basın yoluyla seslenişinin muhtelif örnekleri vardır. Özellikle 1880'lerin basınında İngiliz ve Fransız teşvikiyle ortalarda dolaşmaya başlayan "Arap Hilafeti" laflarına karşı Osmanlı bilinçli bir karşı propaganda yürütmüştür. Örneğin, 2 Mayıs 1888'de Hariciye Nezareti'nin bildirdiğine göre, Hindistan'da Arap Hilafeti lafını yayan Arapların adedi artmıştır.[55] "Puncab Times" gazetesinin İngiliz gazetelerinden naklen yayınladığı bir makalede Osmanlı Hilafeti'nin geçersiz olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Buna

(50) BBA Y.A HUS 285/66 Bab-ı Âli Daire-i Sadaret aded 1821.

(51) Aksekili Ahmed Hamdi *Mezahibin Telfiki ve İslamın bir Noktaya Cem'i* Sebil-ül Reşad Kitabhanesi: 16. Dar-ül Halifa Amedi Matbaası 1332.

(52) a.g.e s 36.

(53) Bu alıntıyı Anderson'un kitabının 37. sayfasındaki şu paragrafla karşılaştırmak ilginç görünür: "*New York Times* gazetesinde Mali'de açlık, Sovyetler Birliği'nde muhalefet, korkunç bir cinayet, Irak'da darbe, Zimbabwe'de keşfedilen bir fosil, Mitterand'ın bir demeci... Neden bu olaylar yan yana bulunmakta? Onları birbirine bağlayan nedir? ... Bunları birbirine bağlayan gazetenin üstündeki tarihdir... Mali haberlerden düştüğü zaman Mali'nin yok olduğunu veya Mali'deki tüm insanların öldüğünü düşünmeyiz... Orada bir yerde Mali'nin yoluna devam ettiğini biliriz...".

(54) Şerif Mardin *Religion and Social Change* s 76.

(55) BBA Y.A HUS 214/63 Bab-ı Âli Nezaret-i Umur-u Hariciye. "Hariciye Nezaretine fi-2 Mayıs 88 tarihiyle Londra Sefaret-i Seniyye'sinden varid olan 130 nümerolu tahriratın tercümesidir."

mukabele olarak Osmanlı Bombay Başşehbenderliği "Advocate of India" gazetesinde Osmanlı Hilafeti'nin "elifbası" denebilecek bir tekzib yayınlamıştır:

"Bir İngiliz gazetesinin ifadesine göre Hindistan gazetelerinden biri tarafından vuku'bulan bazı iş'arat Dersaadetce mucib-i istiğrab olmuştur. Bu iş'arata nazaran bazı Arablar son üç asırdan beru Hanedan-i Osmani'ye aid olan Hilafeti İslamiye'yi istirdada çalışıyorlarmış. Ve hiçbir vakit Zat-ı Şevketsemat-ı Hazret-i Padişahi'yi Halife-i Müslimin sıfatıyla tanımayarak, bu güne kadar aba ve ecdadlarının fezail ve hasailine riayet ederek nesl-i Hazret-i İsmail meşaihine izhar-i emniyet ve itimad ediyorlarmış. Dersaadet'de bu mubaheseye sırf tarihce bir hata nazarıyla bakılmaktadır. Sultan Abdülhamid Han Hazretleri meşru ve yegâne Halife-i Müslimîn'dir. Ve Hilafet-i Kübrayi İslamiye kabil-i inkisam olmayub 1517 senesinde ced-i emcedleri Sultan Selim-i Evvel Hazretlerine Hulefayı Abbasiye'nin son Halifesi tarafından terk olunmuşdur. Emanet-i Mubareke-i Hazret-i Risaletpenahi nezd-i Hümayun-u Hazret-i Hilafetpenahi'de mahfuzdur. Zat-i Şevketsemat-i Hazret-i Mülûkâne mahal-i mübareke-i İslamiye'nin Padişahı olub, sair ünvanları miyaninda 'Haremeyn-i Şerifeynin Muhafız ve Mudafii' ünvan-ı celililini haizdirler. Ve ... hükümderan-i İslamiye'nin en ziyade sahibi-i kuvvet ve miknetidirler. Esbab-ı meşruha olmasa bile evsaf-ı hasail-i celile-i Hümayunları hasebiyle Hilafet-i İslamiye kendilerine raci' olmak lazım gelir. Zira İslam noktai nazarından muhakeme olunur ise şurası derkârdır ki eğer Hilafet-i Kübrayı İslamiye memalik-i Şahaneleri kitaat-i selaseye mümted olan zat-i Şevketsemaat-i Hazret-i Padişahi'ye aid olmayubda serseri bir şeyhinde veya Necara, Afgan, Fas gibi küçük bir emirde olmuş olsa idi itibar ve meriyetini zayi' etmiş olur idi."[56]

Londra Sefareti 16 Mayıs 1888'de yukarıdaki ibareyi havi tekzib yazılarının Bombay, Calcutta, Madras ve Lahore'da çıkan gazetelerde yayınlandığını bildirmiş ve böylelikle "Hukuk-u Padişahi'nin mürür-u zamanla sakıt olmadığı-nı"nın ispat edildiğini haber vermiştir.[57]

İngiliz sömürge yönetiminin kendi belgelerinde de 1880'ler ve 1890'larda Hindistan'da giderek artan Osmanlı nüfuzu sıklıkla konu edilmektedir. 28 Eylül 1880 tarihli bir India Office raporunda şu satırları okumaktayız: "Şurasını açıkça kabul etmeliyiz ki son yıllarda Hint müslümanlarının Osmanlı devletine olan ilgileri giderek artmaktadır. Yakın zamanlarda Hint müslümanlarının bir dinî cemaat olarak çıkarlarını Osmanlı devletinin gücünün bekasına ve çıkarlarına bağladıkları görülmektedir. Son yirmi yıl içinde batı ve doğu Asya arasındaki fikir alış verişini mümkün kılan iletişim, seyahat, gibi imkânlar çok artmaktadır... Bu durumda Osmanlı Sultanı'nın Hindistan'daki nüfûzunun artması kaçınılmazdır, ve eğer bir gün İstanbul'da İngiltere aleyhine bir hava esecek olur ise bu ülkenin [Hindistanın] bazı bölgelerinde bize huzursuzluk çıkarabilir." Ancak raporda o anda henüz telaşa mahal olmadığı, Hindistan'da aktif bir Osmanlı entrikası olduğuna dair hiç bir belirti olmadığı da söylenmektedir.[58]

(56) a.g.e.

(57) a.g.e. Bombay Şehbenderliği'nden Londra Sefaretine. "Hariciye Nezaretinden. Fi 16 Mayıs 88 tarihiyle Londra Sefaret-i Seniyye'sinden vardi olan 147 numerolu tahriratın tercümesidir."

(58) India Office L/P&S/7/26 s 1253. "Government of India to H.M Secretary of State for India. Simla, September 1880."

Ancak aktif entrika olsun olmasın 1880'ler ve 1890'larda Osmanlı Hilafeti'nin Hindistanda'ki "görünürlüğünün" arttığı açıktır. Bunun bir örneği de Rangun'da Osmanlı Konsolosu olan Hacı Muhammed Yusuf'un yaptırıp vakfettiği dört katlı mükellef misafirhanenin, "sultan'ın gümüş jübilesi hatırasına" ithafıdır.[59]

Yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı-Yunan savaşı (1897) ve Ermeni meselesiyle birlikte Hint basınında Osmanlı devleti sık sık konu edilmekte, Osmanlı nüfuzunda bir tırmanma görülmektedir. Hatta buna bir tepki olarak İngiltere'ye sadık bazı Hint müslümanları tarafından Osmanlı Hilafeti'nin geçersizliği vb. konularda yazıların ve propagandanın arttığı gözlenmektedir. İngiltere'nin en baş "ehlileştirilmiş" müslüman aydını, Sir Sayyid Ahmad Khan, Abdülhamid'in Hindistan'da Halife olarak hiç bir iddiası olamıyacağını ve zaten evrensel Hilafet kavramının İslamda yeri olmadığını her vesile ile tekrar etmektedir. Ancak 1897'de Sir Sayyid dahi İngiliz dostlarına İngiltere'nin Osmanlı politikası'nın Hint müslümanları arasında 1857 Hint isyanına yaklaşan oranda hoşnutsuzluk yarattığını söylemiştir.[60]

Osmanlı Hilafeti'nin Hindistan'daki nüfûzuna sekte vurmak amacıyla İngiliz idaresi Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaya zulüm edildiğini yayma politikası uygulamıştır. 16 Mart 1895'de Bombay Şehbenderliği İngilizlerin üzerinde durdukları başlıca iki konunun Hicaz'daki sağlık hizmetlerinin yetersizliği ve Sasun Ermeni vak'ası olduğunu yazmıştır.[61] Bu olaylar Gladstone'un meşhur Osmanlı karşıtı ateşli nutuklarıyla birlikte Hind müslümanlarının "meyûs ve muteesif" olmalarına yol açmıştır. Hicaz'daki karantinahanelerin yetersiz kaldığından; "kolera'nın Avrupa ve bütün aleme sirayeti binlerce kesanın telef ve vefatı, Hükümet-i Seniyye'nin adem-i intizamından münbais idügini yerli ve İngiliz matbuatı vasıtasıyla [İngilizlerin] ilân ve iş'aya çalışma"larından bahis edilmektedir. Buna çare olarak Şehbender, "efkâr ve itikad-i müslimîni tağyir ve teşvişe ba'is olan intişaraat-ı mezkureye karşı tedbir ve çare yine ancak matbuat ve neşriyatla mümkün olabileceği..." görüşündedir.[62] Ancak Şehbender, kendi adının gazetelerde çıkmasının caiz olmayacağı için güvendiği Hint müslüman "muteberanından" bazılarına tekzib yazıları yazdırmıştır. Bu yazılar Hindistan'da *Muslim Chronicle* ve *Bombay Gazette* gazetelerinde çıkmıştır. Gazetelerde yayınlanan makalelerde Kâmran adasındaki karantinahanede geçirdiği günleri gayet ayrıntılı anlatan yazar, Osmanlı karantina uygulamalarının ne denli düzenli olduğu üzerinde durmaktadır. Diğer yazıda ise Osmanlı Hıristiyanlarına zulüm iddialarına cevap verilmekte, Osmanlı bürokrasisinde yüksek rütbeli gayri müslimlerin listesi verilmektedrir.[63]

(59) "L'Islam dans L'Inde" *Revue du Monde Musulman* cilt VI sayı IX Eylül 1908 s 111: Bu kaynakta binanın fotoğrafı görünmekte ve, "bu misafirhanede her dinden olan seyyahların bilâbedel konakladıkları" belirtilmektedir.

(60) Peter Hardy, *Muslims of British India* Cambridge 1972. s 178-179. Doğal olarak burada Osmanlı'ya duyulan sempatinin Hindistan'ın bazı iç dinamikleriyle de örtüştüğünü belirtmek gerekir. Örneğin 1897'de İngiliz sömürge idaresi, müslüman hane mahremiyetini (*purdah*) ihlâl ederek sağlık ve mali personelinin evlere girmesi büyük infial uyandırmıştır. Bknz Hardy a.g.e s 179.

(61) BBA Y.A HUS 323/84 3 Mart 1311/16 Mart 1895 Bombay Şehbenderliği'nden Hariciye Nezareti'ne.

(62) a.g.e

(63) a.g.e "The mis-placed sympathy of England" *Muslim Chronicle* February 28 1895; "Pilgrims at Mecca. A Reply to Mr. Earnest Hart." *Bombay Gazette* 5 March 1895.

Bombay Şehbenderliğinin bir başka yazısında ise "Hyderabad Vezir-i Sabıkı" olarak tanıtılan bir Hint önde geleni Salarceng'in, Lahore'da Urdu dilinde yayınlanan *Ahbar-i Amm*' gazetesindeki makalesindenden bahsedilmektedir. Bu yazıda Avrupa Düvel-i Muazzamasının Osmanlı'yı istediği gibi itip kakacağını sandıklarını, ancak bu konuda yanıldıklarını, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Hilafet ordularının "sekiz yüz bin asker-i cerara malik ve hîn-i hacetde bu mikdarın bir milyon iki yüz bine iblağına muktedir" olduğu söylenmektedir.[64] İki ay kadar sonra aynı zat aynı gazetede bir yazı daha yayınlamış ve Osmanlı şehbenderi yazının tercümesini İstanbul'a göndermiştir. "Sultan-i Rum Halife-i İslamdır" diye başlayan makalede ilginç nokta 1857 Hind isyanına atıfda bulunulmasıdır. Yazarın söylediğine göre o tarihde "... Zat-i Humayûn-u Hilâfetpenahi İngilterelü'nün dost ve müttefiki olmamış olsaydı 1857 senesinde Hindistan'da serzedâ olan ihtilâlin teskin edilemiyeceği ve belki İngilterelü'nün Hindistanı kâmilen ve tamamen zayi' edeceği... [açıkça bellidir]"[65] Yazara göre İngiltere Osmanlı dostluğunun kadrini bilmeli ve milyonlarca Hint müslümanının hissiyatını kollamalıdır.

Ancak, Salarceng'in bu hararetli Osmanlı tarafdarlığı Hyderabad için pek semeredar olmamıştır. Bombay Şehbenderliği'nin 13 Mart 1888 tarihli yazısına göre Hyderabad Nizamı, Veziri Salarceng'in ettiği lâflardan ötürü İngiltere Hindistan hükümetine elli milyon rupiyi "hediyeten" bağışlamak zorunda kalmıştır. Gene *Ahbar-i Amm* gazetesinin yazısında, "[Hyderabad Nüvvabı'nin] Hilafet-i Osmaniye'ye olan münasebatı elbette İngilterelüye olan revabit ve münasebatından azdır. Nüvvab-i müşarünileyh Zat-i Şahane için İngiltere hilâfında bulunamaz..." denilmekte ve bu satırlarda geçmişin "ayıbını örtme" kaygusu sezilmektedir.[66]

Ermeni meselesiyle ilgili gerginliğin tırmandığı günlerde Hint ve İngiliz basınında hararetli tartışmalar boy göstermektedir. İngiltere'de en yetkin siyasi yayın organlarından *The Nineteenth Century* dergisinde Hintli bir Müslümanın Hindistan'da Padişahın nüfuzu ile Ermeni meselesi arasındaki bağlantıyı kuran makalesi buna iyi bir örnektir: "Hint Müslümanları Hıristiyanların Aya Sofya camii ve Arabistan'daki mukaddes yerler aleyhine çevirdikleri entrikalardan kuşkulanmasalar, gönüllü olarak Türkiye'deki kötü idareye karşı seslerini yükseltirlerdi."[67]

(64) BBA Y.A HUS 207/55 Bombay Başşehbenderliği'nden Hariciye Nezaretine. 23 Muharrem 1305/11 Ekim 1887 Verilen sayıların abartılı olduğu ve yaratılmak istenen tesire hizmeten oldukça renkli bir dil kullanıldığı malumdur.

(65) BBA Y.A HUS 208/90 Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Baş Şehbenderliği Bombay. "Lahor'da tab olunan *Ahbar-i Amm* nam ruznamenin Teşrin-i Sani'nin üçü tarihiyle mürüvvec nüshasında görülen bir bendin tercümesidir." Yazının propaganda mahiyetinde yazılmış olduğu açıktır, ancak bu tür yazıların nereye kadar doğrudan doğruya Şehbenderlikden mülhem nereye kadar yazarların kendi fikirleri olduğunu kesdirmek imkânsız gözükmektedir.

(66) BBA Y.A 211/84 "*Ahbar-i Amm* namıyla Lahor'da tab' olunan gazetenin Şubat-ı efrencinin ikinci günü tarihli nüshasında görülen bir bendin tercümesi suretidir." Yazıda ayrıca şu ibare geçmektedir: "... Bilcümle Avrupa kemal-i sabri ile Devlet-i Aliyye'nin taksimine sai'dir. Memalik-i Osmaniye ahalisi kabail-i muhtelifeden mürekkeb olub, kavm-i Türk ise kılıldır. binaberin memalik-i Osmaniye'nin hod be hod perakende ve perişan olacağı gün uzak görünmüyor."

(67) Rafiuddin Ahmad, "A Moslem's view of the Pan-Islam revival" *The Nineteenth Century* October 1897. s 517-525. Ayasofya caminin Abdülhamid döneminde artan sembolik önemi için bknz: Gülru Necipoğlu, "The Ottoman Hagia Sophia" Princeton Üniversitesi'nde 19 Mayıs 1990 tarihinde toplanan *The Structure of Hagia Sophia* seminerinde sunulan bildiri.

Bombay Şehbenderliği'nin 17 Ekim 1896 tarihli yazısında, İngiliz gazetelerinde son zamanlarda görülen Osmanlı aleyhtarı yazıların Padişah'ın şahsını hedef almaları Hind müslümanları arasında çok olumsuz yankılara yol açtığı söylenmektedir. Yazıda Padişahın şahsına yapılan saldırıların çoğunun Gladstone'un sorumluluğu olduğu yazılmakta, ve "sahib-i zühd ve takva olan (dini bütün olan) her müslümanın Gladstone'a mecnûn nazarıyla bakmakta" oldukları belirtilmekte, Gladstone'un bunadığı ima edilmektedir: "Sin-i şeyhuhiyet şuuruna halel getirmiştir."[68] Ancak aynı yazıda *The Madras Times* gazetesinde yayınlanan ve İngilizlerin Hint Müslümanlarına seslendikleri bir makalenin de tercümesi vardır: "İslam tebamızın hissiyat-i diniyelerine dokunacak bir şey söylemek bizce mucib-i teessüfdür. Fakat Sultan Abdülhamid Han Hazretlerinin Devlet-i Aliyye'nin hükümdarı... sıfatı ile Emir-el Muminîn sıfatı beynin bir fark göstermelerini vatandaşlarımızdan taleb ederiz... Müslüman dostlarımıza şurasını ihtar ederiz ki kendileri ancak müslüman sıfatıyla Emir-el Muminîn'e ibraz-ı asar-ı ihtiram etmeğe mecbur olub, yoksa Hükümdar-ı Devlet-i Aliyye sıfatıyla Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine Japonya İmparatoru hakkında ibraz etmeleri lâzım gelen raiyyetden ziyade hürmet ve raiyyet etmeğe mecbur değildirler."[69]

Böylelikle İngilizlerce aba altından gösterilen sopa giderek abanın dışından da gösterilmeye başlanmıştır. Bombay Şehbenderliği'nin 6 Ağustos 1897 tarihli yazısında Osmanlı Rus savaşı sırasında Osmanlı lehine savaş ianesi toplayan iane cemiyetlerine çeşitli baskıların uygulanmaya başlandığını bildirmiştir. Luknow ve başka şehirlerde iane toplamak için akd edilen mitingler yasaklanmış, bunların önde gelen yöneticileri tutuklanmıştır. Mulvi Hidayet Resul adında "meşhur ve muazzez bir alim" olarak tanıtılan bir din adamı, Osmanlı Sultanı lehine konuşma yapmaktan bir sene hapse mahkum edilmiştir. Bu durum "zaten cesaretle maruf olmıyan Hindliler" arasında büyük ürküntü yaratmış," 'Hükümet-i İslamiye' ve 'iane' sözlerini bile lisana almaktan korkmağa... başlamışlardır."[70]

İngiltere sömürge hükümeti cebrî tedbirlerin yanı sıra basında da yoğun bir karşı-propagandaya girişmiştir. *The Times of India*'dan alıntı yapan Osmanlı Şehbenderi, "Muallim Vamberi"nin Orta Asya'da kendi hükümdarlarından önce Osmanlı Sultanı'na hutbe okunduğunu ileri sürdüğünü ve gazetenin bunu eleştirdiğini duyurmuştur. Vambery'e karşı "Bir Hintli Müslüman" imzasıyla aynı gazetede çıkan makalede Osmanlı Padişahı'nın Emir-el Muminîn olarak Hindistan'da kabul görmekle beraber ona hiç bir zaman Halife nazarıyla bakılmadığı ilân edilmektedir. Yazının ilginç yanı, tam Osmanlı Hilafetinin tarihsel meşruiyyet iddiaları hedeflenmektedir. Yazara göre, bu iddia ancak çok yakın bir geçmişte Abdülhamid tarafından öne sürülmüştür ve tarihsel hiç bir evveliyatı ve mesnedi yoktur: "Sultan Abdülhamid Han-i Sani Hazretlerinin taht-i Osmani'ye cülus buyurdukları zamandan beru Hindistan'da zat-i Hazret-i Padişa-

(68) BBA Y.A HUS 363/6 "Hariciye Nezaretine 4 Teşrin-i Evvel 1312 tarihiyle Bombay Baş Şehbenderliğinden varid olan 5 Nümerolu Türkçe tahriratına melfuf "Times of India" gazetesinden müstehric bendin tercümesidir."

(69) a.g.e

(70) BBA Y.A HUS 376/121 Bab-ı Âli Daire-i Hariciye." 24 Temmuz 1313 tarihli Bombay Baş Şehbenderliğinden varid olan tahriratın suretidir."

hi'nin Halife olduğunu ve hutbenin nam-ı nami-i Hümayûnlarına kıraat olunmasını müş'ar binlerce dua kitabları tevzi edilmiştir" Yazara göre bunca çabaya rağmen Hindistan camilerinde böyle bir uygulama yoktur.[71] Ayrıca *Sabah* ve *Malumat* gazetelerinin de "Hindistan ahali-i müslimesinin hissiyat-i diniyesini İngilizler aleyhine tehyic ve tahrik ..." ettikleri gerekçesiyle Hindistan'a ithalleri yasaklanmıştır.[72]

Ayrıca Hac'a gidecek olan Hind ve Orta Osya hacı adaylarına Osmanlı hükümetinin şehbenderler aracılığıyla visa uygulaması koyması sömürgeci yönetimlerin şimşeklerini çekmiştir. Bu konuda kendi açılarından pek de haksız değillerdi, zira Osmanlı belgelerinde hac'ın öneminin dış dünyadan gelen müslümanlarla Osmanlı memurlarının "revabit-i siyasiye" içinde olmaları önemi açıkça vurgulanmaktadır.[73]

Osmanlı Pan-İslamisminin bir diğer başlıca etki alanı da Mısır'dır. Her ne kadar 1882'deki İngiliz işgalinden sonra Mısır aslında bir gayri-resmi İngiliz sömürgesi haline geldiyse de, İngiliz baskısı Mısır'da bazı kesimlerde Osmanlı himayesi arayışına yol açmıştır. Bunun en bariz göstergesi 11 Nisan 1897'de bazı Mısırlıların Mısırda'ki yabancı konsoloslarına verdikleri laihadır. Bu laihanın yazılış amacının, "Delet-i Aliyye'ye fenalık etmek arzusunda bulunan düşmanları ikaz ve din-i mübîn-i İslamiye bu gibi ahvalde yekdiğeriyle habl-i metin-i ittifak ile merbut olduklarını düşmanlara bildirmekden ibaret olduğu..." söylenmektedir.[74] Ayrıca belgede, "Artık şurası malum olmalı ki bade-ma Avrupa devletleri Devlet-i Aliyye'nin zararına olarak müttehiden hareket edecekleri Mısırlılarca tahakkuk edecek olursa Mısırlıların kaffesi Gazi Şevketlû Sultan Abdülhamid Han Hazretleri'nin bir işaret-i Hümayûnlarıyla kanlarının son katresini akıtmağa hazır ve amadedirler."[75] Avrupa konsoloslarına gönderilen bu laihanın bir diğer ilginç yanı da Girid meselesinde Avrupalıların tüm ilkelerini bir yana bırakıp alenen Yunanistan'ı desteklediklerini kınamasıdır.[76]

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü gibi, Yunanistan'dan Sason'a ve Kâmran karantinahanesine, oradan da Lahore ve Batavya'ya uzanan bir muhayyel cemaat kurgulanmaya çalışılmıştır. Hindistan, Orta Asya, Endonezya, ve Afrika'ya kadar uzatılmaya çalışılan bir nüfuz ağı söz konusudur. Gerçi bunun tüm

(71) BBA Y.A HUS 376/121 "Hariciye Nezaretine 14 Temmuz 1313 tarihiyle Bombay Baş Şehbenderliğinden varid olan 12 nümerolu tahrirata melfuf gazete parçalarının tercümesidir." Belgede sözü edilen ünlü oryantalist Arminius Vambery'dir. Vambery'nin Pan-İslamism üzerine görüşleri için bknz: Armenius Vambery, "Pan-Islamism" *The Nineteenth Century*, cilt 60 (1906) s 547-558. Bu yazıda Vambery, Pan-İslamism'in Abdülhamid döneminde ivme kazandığını ve Alman politikasıyla eklemlendiği yazıyor. Ayrıca iletişim patlamasına da dikkat çekiyor.

(72) BBA Y.A HUS 375/101 Bab-ı Ali Daire-i Hariciye aded 2051.

(73) BBA İrade Dahiliye 30 24 Celmaziyelevvel 1299/14 Nisan 1882. Şurayı Devlet mazbatası no: 2317.

(74) BBA Y.A HUS 377/10; 11 Rebiyulahir 1315/11 Nisan 1897. Daire-i Umur-u Hariciye. Mısır Fevkalade Komiseri Devletlu Gazi Ahmed Muhtar Paşa Hazretlerine 8 Eylül 97 ve 11 Rebiyülahir 1315 tarihiyle takdim kılınan Arabi-el ibare arızanın tercümesidir.

(75) a.g.e Her ne kadar burada ateşli sözler ediliyorsada Abdülhamid'in böyle bir eylemi aktif olarak destekleyeceği şüphelidir.

(76) a.g.e Laihada ayrıca İngiliz basının Mısırlıları Osmanlı'dan soğutmak için ellerinden geleni yaptıklarından şikayet olunuyor.

dünya müslümanlarını bizzat Osmanlı yönetiminde ayaklandırmak gibi bir eyleme çevirmeye devletin gücü yoktur ve Sultan Abdülhamid bunun bilincindedir. Burada aranılan Buhara, Lahore, veya Batavya'daki müslümanların indinde Osmanlı'yı meşru İslam Halifesi olarak kabul ettirmek ve bunu İmparatorluğunu hasımlarına karşı bir pazarlık kozu olarak kullanmaktır.

Bitirirken: 'geleneğin icadı' 'muhayyel cemaat' ve Pan-İslamism.

Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu dünya gelişmelerine koşut yeni bir "meşruiyyet zemini" arayışı içine girdiğini söylemek mümkündür. Dünyada meşru bir varlıkları olduğunu vurgulamak İmparatorluk yöneticileri için hayati bir mesele olmuştur. Uluslararası politikada bu devletler hukukunun özümsenmesi ve devlet lehine yorumlanması şeklinde cereyan etmiştir.[77] Başka bir düzeyde ise, İmparatorluğun dünyada rekabet edebilmesi için yeni gelenekler icad etmesi ve diğer Pan hareketleri gibi bir muhayyel cemaat yaratması gerekmiştir. II Mahmud ve Tanzimat dönemlerinde yaratılan geleneklere 19. yy'ın son çeyreğinde Abdülhamid Pan-İslamismi eklenmiştir. Osmanlı Hilafetinin dünya müslümanları indinde nüfuz aracı olarak kullanılması için yeni bir resmi mitoloji gündeme gelmiştir.[78] Ancak burada vurgulanması gereken husus şudur: Osmanlı Halifesini dünyada "görünür kılmak", dinî motifler kullanılarak tümüyle seküler bir dünya politikasına oynamaktır. Pan-İslam konusundaki kargaşa da buradan çıkmaktadır. İhsan Süreyya Sırma gibi bazı yazarlar Abdülhamid'i bütün dünya müslümanlarını kurtarmaya soyunan bir ulu varlık olarak göstermeye çalışmışlardır.[79]

Bunların karşısında Orhan Koloğlu ve Kemal Karpat gibi daha soğukkanlı bir biçimde meseleyi ele alanlar ise tümüyle öbür uca giderek Pan-İslamism'i batılıların yarattığı bir öcü olarak ele alma eğilimindedirler.[80] Ancak, abartılmış bir görüşü eleştirmek aynı oranda abartılı bir karşı görüşü gündeme getirmemelidir. Pan-İslam'ın Osmanlı İmparatorluğunca yürütülen gerçek bir politika olduğu açıktır. Bu politikayı bugünün gözlükleriyle değerlendirip, ellerindeki imkânları çok daha geniş olan Pan-Slav ve Pan-Hellen vs. gibi hareketlerle karşılaştırıp "sınıfta bırakmak" dönemi anlamamız açısından bize fazla bir şey kazandırmaz.

Pan-İslamism'i red edici bir tavırla ele alanların sıklıkla düştüğü bir hata da Hurgronje ve Vambery gibi görüşleri bütün bir Orientalist geçmişi ve birikimi ve bunun dünya görüşünü hamil olan kişilerin Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki fikirlerini pek de sorgulamadan kabul etmektir. Kaldı ki Hurgronje, Felemenk müstemlekâtında Pan-İslamist tehlikeyi gayet ciddiye almış, Osmanlı ile bağlantısı olduğundan şüphelenilen alimlerinin adalara sokulmaması ve Osmanlı'ya bağlılık doğrultusunda hareket eden herhangi bir önderin en kesin yöntemlerle bertaraf edilmesi kuralının sömürge idarecilerince benimsenmesi-

(77) Selim Deringil, "Some Comments on the Concept of Legitimacy in the Foreign Policy of Abdulhamid II." *Studies in Ottoman Diplomatic History* I ISIS Press. İstanbul 1987 s 97-102.
(78) William Mc Neill Myth and Mythhistory.
(79) İhsan Sureyya Sırma, I. *Abdülhamid'in Islam Birliği Siyaseti* İstanbul 1985.
(80) Orhan Koloğlu, "Dünya Siyaseti ve İslam Birliği" *Tarih ve Toplum* sayı 83 Kasım 1990 s 12-17. Benzer bir görüş için bknz. Kemal Karpat, "Pan-Islamism ve İkinci Abdülhamid" *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* Haziran 1987 s 13-37.

ne neden olmuştur.[81]

Ayrıca dünya çapındaki bir Pan-İslamist teşkilât imajını red etmek için Abdülhamid döneminde Pan-İslamismin, "4-5 şeyh" "5-6 konsolos"dan oluşan bir kadronun "lisan bilmeyen" elemanlarının yürüttüğü kadar yürüyen bir politikadan oluştuğunu söylenmektedir. Arşiv kaynakları göstermektedir ki, şehbenderlik kadroları işlerini yapan, üstelik de gayet yetkin bir biçimde çok kısıtlı imkânları değerlendiren memurlardır. Koloğlu, Pan-İslamism yapıldığını ispat eden kaynaklara ulaşamadığına değinmekte ve "Bizim Başbakanlık arşivlerinde şimdiye kadar aksini kanıtlayacak ne listeler ne de mesajlar ortaya konmuştur" demektedir.[82] Yukarıda konuyla ilgili bazı belgelerden örnekler sunulmuştur, ancak "Abdülhamid Han-i Sani'nin İttihad-ı İslam fedaileri ve maaşlarının listesüdür" başlıklı ve altında "mühür-ü Şahane"yi havi bir döküman halen aranmaktadır.

Pan-İslamism konusunda anlaşmazlık sorunun Pan-İslamismin olup olmadığı şeklinde sorulmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Pan-İslam ile Pan Hellenism Pan-Germanism, Pan-Slavism gibi hareketler karşılaştırıldığında batılı hareketlerin oranında örgütlü ve kapsamlı bir olgu bulunamadığı zaman, hiç olmadığı veya yok denecek kadar önemsiz bir olay olduğu kanısına varılmaktadır. Öte yandan Pan-Islamismin hararetli savunucuları ise, "bizim de vardı biz de Batılıyı tehdid ettik"den pek öteye geçmeyen bir tavır ortaya koymakta ve şimdiye kadar elimizde olan verilerin sınırlarını zorlamaktadırlar. Ancak kanımızca soru, "Neden 19. yy'ın son çeyreğinde Pan-İslamism Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliğinde kritik bir mevki işgal etmeye başlamıştır?" şeklinde sorulmalıdır. Paradigmayı "vardı-yoktu" tartışmasından daha soyut bir düzeye çekerek, bütün dünyada 1870'lerden sonra "İmparatorluk" ideolojisi yaratmak veya icad etmek için uğraşan diğer devletlerle Osmanlıyı karşılaştırmanın daha semeredar olacağı açıktır.[83]

Böylelikle son dönem Osmanlı devletinin *milliyetçilik* akımlarının yöntemlerine başvuran Rusya, Almanya, Avusturya, Japonya vb. legitimst (meşruiyetçi) devletlerin arasında, genel bir dünya konjonktürü içinde değerlendirilebilmesi gündeme gelecektir.[84] Osmanlı Devleti'nin varolabilme savaşı giderek artan bir ivmeyle kendi dışında cereyan eden olaylar karşısında bir "ben de varım politikası" uygulamak şeklini almıştır. Bu politikanın temel unsurlarından biri icad edilen gelenekler olmuştur. Avrupa'nın karşısında onun anlayabileceği sembollerle konuşmak, onun eşdeğer telakki edeceği bir sima ile durmak ge-

(81) Reid a.g.e s 282-283: "Hurgronje, Hac'in serbest bırakılmasıyla birlikte herhangi bir yabancı devlete meyil gösteren ve ayaklanma çıkaran din adamlarının başlarının ezilmesini sömürge yönetimine telkin etmiştir."

(82) Koloğlu a.g.e s, 13, 14

(83) Bu türde iki örnek çalışma için bknz. Carol Gluck, *Japan's Modern Myths* Princeton 1985; Richard Wortman, "Moscow and Petersburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914." (içinde) Seant Wilentz (der) *Rites of Power* Philadelphia 1985.

(84) Anderson bu sürece "resmi milliyetçilik" (official nationalism) tabir etmektedir. Ancak burada bizim ilgi alanımız açısından bu sürece "İmparatorluk Milliyetçiliği" demek daha yararlı olacaktır. Bknz. Anderson s 80-103. Aynı bağlamda İlber Ortaylı, Avusturya İmparatorluğu'nun, "Kaiserreichiche Nationalismus" "İmparatorluk-devleti milliyetçiliği" örneğini getirmektedir. Bknz. *Osmanlı Devleti'de Alman Nüfuzu*s. s.

rekiyordu. Ancak bu sembollerin tümüyle dışardan ithali yoluna da gidilemezdi (ve belki bu bakımdan Osmanlı'nın bir Japonya'dan farkı da buradadır). Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'nda görüldüğü gibi var olan bir gelenek zemininden hareket edilmiş, var olan semboller dağarcığından seçilen bazıları uyarlanmıştır. Bu semboller üniforma, müzik vs. gibi detaylardan devletin tanımının ta kendisine, yani hukuki temelinin kimliğine kadar uzanabilmiştir. Uyarlanan/yaratılan geleneğin bir diğer örneği olan Pan-İslamism de bu çerçeve içinde yerini alır. İcad edilen geleneklerin tümünün uygulandığı saha olan muhayyel cemaat, burada tüm dünya müslümanlarına seslenmeye çalışan bir Osmanlı Halifesi'nin kendine biçtiği kimlikten başka bir şey değildir.

Japonya'da Islahat Düşüncesi ve Ulusal Kimlik

*Selçuk Esenbel**

19 yy.ıslahat düşüncesi, çağdaşlaşma sırasında Doğu toplumlarının geçirdikleri "Kültür Krizi" ya da "Batılılaşma" sorunsalının özünü aydınlatır. 19. yy.'da Batı ile karşı karşıya kalan Doğu toplumlarının aydınları, devlet adamları, ve düşünürleri, "Batılılaşma" sorunlarını gerek zihinsel bir söylem olarak, gerekse bir icraat programı olarak gündemlerine almaya mecbur kalmışlardır. Doğu'nun Batıya olan tutumu, bu alanda bir çağdaşlaşmaya yönelik ıslahat zinciri ile ister istemez bağlantılı olmuştur. Bu ıslahat tutumlarını ana hatlarıyla üç modele veya yaklaşıma indirgemek mümkün. Birincisi, Doğu toplumlarının Batı'dan hiç bir şekilde yararlanma ihtiyacı olmadığını savunan "tepkisel" yaklaşımdır ki, bu tavrı 1867 yılında Batı biliminin Peking'de okutulmasına karşın, Afyon savaşı'nın taze açılmış yarasının acısıyla Moğol alimi Wojen, şu şekilde dile getirmiştir:

"Islahat özgün kültürün içinden gelecektir,
düşmanların kültürüne gerek yoktur."[1]

18. yy.'dan itibaren Osmanlıda gelişen ıslahat hareketine, "şeriat" adına tepki ve eleştirilerini dile getiren muhafazakar çevrelerin tavrı, şüphesiz, Wojen'inkine benzemektedir. Ancak bu özgünlük istemi, yeni bir kültüre duyulan yabancılığın ifadesi olduğu kadar, sosyal bir gerçeğe parmak basar. Şeriat adına muhalefet edenler ile Moğol alimi Wojen, Batılı eğitim gören yeni kadroların, merkezi yönetimide güç sahibi olacaklarının her halde farkındadırlar.

Bu tür "gelenekler" ve "Batılılaşma" çatışmasının Doğu insanına, ülkenin siyasal ve kültürel kimliğini zedeleyecek derin kaygıları doğurduğu da inkâr edilemez. Gene Çin'den örnek verilirse, 19. yy.'ın sonunda ıslahat ve Batıdan öğrenmeyi artık kabul eden muhafazakar Ch'ing hanedanı, 1872 yılında bir gurup Çinli öğrenciyi ABD'nin ünlü özel erkek kolejlerinden biri olan Hartford'a yollamayı uygun görmüşsede; bu sefer, oğlanların ahlak ve davranışlarını gözetmek için refakat eden Konfuçyuscu hocaların bir kaç sene sonra duyduğu kay-

(*) Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi
(1) Selçuk Esenbel, "Japon Aydınları ve Batı Bilimi", *Toplum ve Bilim* 40 Kış 1988, s.37

gılar, bu programın aniden kesilmesine sebeb olmuştur. Saraya yakın Konfuçyusçu alimler, oğlanların Hartford'da, ipek entariler yerine, "pantolon" giydiklerini "Baseball" adlı tuhaf bir oyun oynadıklarını garipsemekte, daha da kötüsü "Amerikalı kızlarla gezip tozduklarından" çok şikayetçi olmaktaydılar.[2] Kaygulanan hanedan yönetimi, oğlanları 1881 yılında geri çağırır. Yurt dışına öğrenci yollama programı uzun bir müddet için askıya alınır.

Ancak, "tepkisel" tutuma oranla, Doğu'da ikinci bir tip ıslahat yaklaşımı ise, nispeten esnek bir çözüm gibi gözüken "Doğu-Batı sentezi" formulüne dayanır. Çağdaşlaşmayı bir tür sentez arayışına oturtan Doğu düşüncesinin Doğu-Batı sentezinin her toplum için ve her dönemde değişik anlam ve amaca hizmet ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Örneğin, Çin'in 19. yy. Doğu-Batı senteziyle, 19. yy. Japon aydınları ve devlet adamlarının sentezi, veya Osmanlının Tanzimat ve sonrası akımlarının Doğu-Batı sentezleri arasında benzer yönler olacağı kadar içerik farklılıkları, daha da önemlisi bu sentezleri yapmalarının içinde bulundukları konjonktürel farklılıkları mevcuttur.[3]

Son olarak, Doğu düşüncesinin ıslahat için öngördüğü üçüncü yaklaşım ise ıslahatın bilinçli bir Batılılaşma veya "Batı gibi olma" modelinde aranmasıdır. Bu yaklaşımı önce, 19. yy. Japonya'sında uygulanan ilk dönem ıslahat siyasetinde görmek mümkündür. Daha sonra 20. yy.'da ise, M.K. Atatürk'ün öngördüğü Batılılaşma siyaseti ve Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk neslinin yaşadığı tecrübe, bu Batılılaşma yaklaşımının belki de, en çarpıcı örneğidir. Bir başka deyişle Tanzimat döneminin ıslahat akımıyla eş zamanda gerçekleşen 19. yy. Japon ıslahatı öz itibariyle Osmanlı tipi bir Doğu-Batı sentezi olmaktan çok, 20. yy.'ın Cumhuriyet Türkiye'sinin Batılılaşma yaklaşımını hatırlatan bazı özelliklere sahip olmuştur demek çok yanlış olmaz. Batılılaşma amacıyla ele alınan ıslahat düşüncesi eski geleneğe bir tepkiden kaynaklanır ve Doğu ülkelerinde Batıyı yaratmayı öngörür.

Yeni nesiller, Batıyı, Batının yöntemleriyle Batının sahnesinde dizginleyecektir. Bazen "taklitçilik" olarak adlandırılan bu ıslahat anlayışı, aslında yüzeysel gözüken bazı düzenlemelerde, derin bir psikolojik devriminin gerçekleşmesini öngörmektedir. Türkiye ve Japonya örneklerinden olduğu gibi, bu Batılılaşma modeli, aynı anda, 19. yy. kapitulasyonlar düzenine bir karşı çıkışı göstermekte, belli bir anti-emperyalist tavırla Batıya yaklaşmaktadır.

19. yy. Japonya'sının Batılılaşma ıslahatlarının bir çoğunun 1858 Kapitülasyonlar anlaşmasını lağv etmek, ve Batıyı "mat" etmek için icraa edildiğini söylemek yanlış değildir.

Yukarıda değinilen ıslahat yaklaşımlarının ışığı altında, bu çalışma Tanzimatla doğan Japon ıslahat hareketinin düşünsel tartışmalarının, daha sonra ortaya çıkan, Türkçü ıslahat düşüncesinin kültür ve medeniyet ayrımına benzer bir kavramsal temele dayandığını öngörmektedir. Bu anlamda, Tanzimat Osmanlısının ıslahat düşüncesi ve hareketi, 19. yy Japon ıslahat düşüncesi ve hareketine, özünde benzememektedir. Aksine, arada zaman ve konjöktür

(2) John K.Fairbank, Edwin O.Reichauer, Albert M.Craig, *East Asia: The Modern Transformation*, (Boston: Houghton Mifflin 1965) s. 370

(3) Esenbel, "Japon Aydınları", s.37.

farkları olmasına rağmen Cumhuriyet Türkiye'sinin Batılılılaşma modelinin dayandığı kültür ve medeniyet ayrımı ve ıslahat icraatı, 19. yy. Japonya'sının geçirdiği ıslahat tecrübesinin özüne daha yakın olduğu öne sürülmektedir.

19. yy. Japon düşüncesi, bu üçlü "alternatifler" çerçevesi içinde ele alındığında, ıslahatın zaman içinde değişen karmaşık bir tutumlar, politikalar zinciri olarak ortaya çıktığı görülür.

1858 yılında, ülkenin eski hakimi Tokugava'ların kapitulasyonlar imzalamasına karşı çıkan ve Tokugava'ları deviren rakip beyliklerin genç Kadrolarının 1868 yılında yeni bir yönetim kurmasıyla, Japon ıslahatının ilk dönemi ivme kazanır. Japonya'nın bir nevi "Jön Türkleri" olan bu kadro 1868 yılında geçmiş düzeni ıslahat etmek yerine, bunu kaldırıp ülkeyi Batı modeli çerçevesinde güçlendirmek niyetindedir. 1868 Meiji Restorasyonu diye bilinen bu siyasal değişimin o genç önderlerinin kaleme aldığı Meiji And'ı, ülkenin ilk siyasi ilkeler metni olmak niteliğine sahiptir. Bir anlamda, geçmişle bir kopuşun ifadesidir.

"Geçmişin elim âdetleri kaldırılacak ve Doğa'nın adil kanunlarına uygun olacak her şey yeniden düzenlenecek. Tüm dünyadan imparator idaresini güçlendirmek için gerekli ilim, irfan aranıp bulunacak".[4]

Meiji önderleri bu ıslahat programını şu üç slogana indirgemiştir; "uygarlık - aydınlanma" "zengin ülke" "güçlü ordu". Bu ilkeleri toplum tam anlamıyla anlamasa da, yapılan yeniliklerin bu üçlü sloganla zorunlu olduğu herkesin kabul ettiği bir görüştür. Japonya Doğu'nun Batısı olmalıdır, bu dönemin düşünürlerine göre. Batılılaşma tarafları olarak bilinen Fukuzawa Yukichi (1834-1901), Batılıların kültürünün anlaşılması ve kabul edilmesini savunur. Avrupaya yaptığı bir yolculuk esnasında Fukuzawa için Batının bilim ve teknolojisinden ziyade, kültürü çok önemlidir. Bilim ve teknoloji kitaplardan öğrenilebilir ancak kültür mekânında incelenmelidir.

"O adam ve bu adam birbiriyle mecliste düşmanmış. Bana böyle diyorlardı. Ancak bu düşmanlar, aynı masada beraber görünüp, yiyip içiyorlardı."[5] derken, Fukuzawa, Batının parlemento düzenine duyduğu hayranlığı ifade etmektedir.

Fukuzawa için genç Japonya, ancak geçmişin durağan, eski ve yoz Çin uygarlığını inkâr ederek, ve yerine Batı uygarlığını benimseyerek kurulacaktır. Ziya Gökalp'in, "medeniyet" ve "hars" ayrımını hatırlatan bir şekilde uygarlık ve kültür ayrımı yapan Fukuzawa, Japonların has kültürü ile Batı uygarlığını bağdaştırma çabası içindedir. Böylece Japon gelenekleri "Doğulu" olmaktan kurtulacaktır. Fukuzawa uğraşını şöyle açıklar:

"Tüm çabalarımın amacı Japonya'da bir medeni millet yaratmaktı."[6]

Bu amaç için Japonya'nın ilk Batı tipi özel üniversitesini kuran Fukuzawa, Batı dünyasını anlatan popüler kitapları, gazete yazarlığı ile, Batıyı kamu oyu-

(4) Selçuk Tözeren (Esenbel), "Japon Eğitim Modeli ve Doğu-Batı Sorunsalı" *Toplum ve Bilim*, 25/26 Bahar-yaz 1984, s.25-26

(5) Fukuzawa Yukichi, Autobiography, Ryusaka Tsunoda et. al, *Sources of Japanese Tradition*, (New York: Columbia University Press, 1965) içinde s.627

(6) Fukuzawa, "Autobiography" *Sources*, s.628

na tanıtan Ahmet Mithat Efendiye benzemektedir.

Kendisi, çabalarının toplumda yarattığı tepkiyi gözlemiştir.

"Doğaldır ki ben eski tip Japonlarca hiç sevilmezdim, benim hakkımda yabancıların menfaati için çalıştığım kuşkuları vardı."[7]

Fukuzawa'nın Batılılaşma düşüncesi, tipik bir 19. yy. aydınının positivizmini sergilemektedir. Fukuzawa, kendi döneminin devlet adamları ve iş çevreleri gibi, Japonya'nın Doğu ülkesi olmak kaderinden kurtulmasını, maddi yaşamın güçlenmesinde görmektedir. O'na göre bilimsellik ve maddi refah, bu ekonomik kalkınma çabasının temel taşlarıdır. Meiji yönetim ıslahatı, "uygarlık-aydınlanma", "zengin ülke" "güçlü ordu" üçlü sloganına indirgemişsede, Fukuzawa bu ıslahatın bilimsel boyutunu vurgulamaktadır.

"Ben eğitimi, insan ve kâinatın dayandığı doğa kanunları öncülüğünde gerçekleştirmeye çalışmışımdır. Ayrıca, insanların fiziksel faaliyetlerini "sayı ve akıl" kanunlarının sadeliği ölçüsüyle örgütlemeye uğraşmışımdır."[8]

Fukuzawa için Batı, maddi hayatı üstün tutması dolayısıyla çağdaş dünyanın tartışılmaz önderidir. Bir yazısında; "Doğu ve Batı uygarlıkları hakkında kendi yaptığım incelemelere göre, ikisininde bazı zayıf ve güçlü yönlerinin bulunduğunu, ve bunların o uygarlıkların ahlâk ve bilim anlayışına bağlı olduğunu düşünüyorum. Ancak, ikisi arasında, hangisinin zenginlik, silah gücü, ve genel refah açısından üstün olduğu incelenince, Doğu'yu Batı'nın gerisine koymam gerekir." der.[9]

Fukuzawa, neşterini Japon insanını dejenere eden Çin uygarlığına vurur. "Genellikle Konfucyanist öğretilere gark olan Doğunun eğitim düzeninde ben iki meselenin eksik olduğunu görmekteyim: Bir başka değişle bunlar, sayısal ve akılcı bir maddi kültürün yoksunluğu, ve de manevi kültürde bağımsız düşüncenin eksikliğidir. Öte yandan, Batıda ise, bu ögelerden dolayı devlet adamları başarılı olmakta, halk, yurtseverliğinde dirençli, aile hayatında da mazbut yaşamaktadır."[10]

"O, bir kurt gibi bu arslanın gövdesini kemirecek" ve "Çin uygarlığının yoz etkisini gençlerin dimağından kovacaktır."[11]

Fukuzawa'nın temsil ettiği Batılılaşma zihniyetinin çerçevesi içinde, Japonya 1870'li yıllardan 1890'lı yıllara kadar süren bir Batıyı "içerme" amaçlı ıslahatları zincirine sahne olacaktır.

Devlet, kanunları ve kurumlarıyla Batı görünümlü bir Japonya yaratmak çabası içindedir. Bir yandan, kapitülasyonlardan kurtulmak için gerekli ıslahatlar yapıp, öte yandan Batılıları etkilemek için Batı mimarisinin devlet binalarında kullanımı, seçkin zümrenin avrupai balolar düzenlemesi, pornografinin yasaklanması gibi, dış görünüşe ağırlık veren yenilikler gerçekleştirilmeye çalışıla-

(7) A.g.e.
(8) A.g.e.
(9) A.g.e. s.629
(10) A.g.e.
(11) A.g.e.

caktır. Tablo I'de verilen Islahat listesinde görüldüğü üzere, Japon ıslahat önderlerinin medeni kanunun yürürlüğe konması, meşrutiyet anayasasının yazımı gibi "önemli" sayılan hukuki düzenlemelerin yanısıra, "diş-ağız temizliği" gibi ayrıntı sayılacak bir konuya dahi eğildikleri aşikardır. Bu dönemde, Japon ıslahatının Batıyı neredeyse taklit eder gibi içerde yaratmaya çalışması, Osmanlı'nın Tanzimat ıslahatından daha kapsamlı, "milli", ve Batıcıdır. Bunun en çarpıcı örneğini yeni nesillerin yetişeceği eğitim ıslahatında görmek mümkündür. Japonya örneğinde, çağdaş bir milli eğitim tüm sosyal katmanlara indirgenirken, Osmanlı'nın 19. yy. eğitimi ıslahatı, eski mahalle mektebiyle beraber yürümüştü. Japonya ile karşılaştırıldığında, Osmanlı, mevcut düzeninin ıslahını yeni kurumlarla sağlamak istemektedir. Meiji Japonyası ise eskinin yerine yeni bir Japonya'yı doğurmak istemektedir. Bunu devlet adamlarının kamu oyuna sundukları görünümden de anlamak mümkündür. St. James Sarayında toplanmış diplomatların bir fotoğrafında. Japon Büyük elçisi "tam bir Batılı" gibi giyinmişken, Osmanlı sefiri Tevfik Paşa Batı tipi üniformasının yanısıra giydiği fes ile öbürlerinden ayrı bir simgesel kişiliği temsil etmektedir.[12]

Öte yandan, Batıcı Japon ıslahat düşüncesi, ulusal kimliğini nerede bulmaktadır? Gerek ilk dönem Meiji yöneticileri, gerekse Fukuzawa gibi aydınlar için, bu kimlik Çinli elbiselerinden soyunmuş, bir saf Japon kültüründen gelecektir. Bu yalın ulusal kültür, bir ölçüde Cumhuriyet Türkiye'sinin tarih anlayışının, geleneksel İslam uygarlığının "tutsak ettiği" Anadolu Türk'ünün ulusal cevherini çıkartmak özlemine benzemektedir. Yaşayan gelenek bozularak içindeki, Çin evrenselliğini oluşturan öğeler ayrılarak, yerine Japon öğelerin ağır bastığı bir ulusal kimlik kurulacaktır.

Böyle bir "milli" ıslahat ideolojisi için mevcut kültür ve din kurumları yeniden düzenlenecektir. En başta, halen Japon ulusal dini Şinto'nun baş rahibi, ülkenin ezelden beri ırksal ve kültürel bütünlüğünün simgesi olan İmparator, derebeyler döneminde olduğu gibi siyasi alanın dışında bırakılmayıp, çağdaş devletin hükümdarı olacak, ıslahatçıların siyasetine meşruiyet kazandıracaktır. Japon ulusal dini töresi Şinto -evrensel Budist dininden ayrılacak, resmi bir din olmasa da devletin desteklediği bir "milli töre" niteliğine kavuşacaktır. 1870'li yıllardan kalan bir nutuklar el kitabı, imparatorluk kurumunun, Budizm yerine, yeni devlet anlayışını ve icraatını meşru kılmak için kullandığını göstermektedir.[13] Tıpkı Fransız Devrimcilerinin Katolik Kiliselerini yıkmaları gibi, bir çok Budist mabedinin yıkılması yeni Şinto mabetlerinin devlet eliyle inşaa edilmesi, Japon ıslahat düşüncesinde ki bu ulusal ideoloji kurma çabasının göstergeleridir.[14] Ve bu çaba sürecince, Çin ve özgün Japon kültürünün asırlardır oluşturduğu bir sentez olan geleneksel Japon dünyasının Çin öğesi, bir müddet için tahakkum altına alınacaktır. Japon ıslahatının ulusal ideolojisi, kadim çağların

(12) Şefik Oktay, *Büyükbabam Son Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa*, (İstanbul: Ata Ofset, 1986) s.35

(13) *Kindai shukuji bumpan;* (Çağdaş Kutlama Nutukları El Kitabı) Meiji 12 (1879)

(14) Fairbank, s. 268; Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the hate Meiji Period* (Princeton, Princeton University Press, 1985) Japonya'da Çağdaş İdeolojinin kuruluşu hakkında başvurulabilecek bu önemli çalışma siyasi ideolojisi için din ve kültürün kullanımını ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

kavim efsaneleri, ve kutsal mitosundan, ulusal kimlik tanımını kuran Alman, Macar, İskandinav milliyetçilik akımlarına daha çok benzemektedir. Türkler için ise evrensel İslam dininin, ulusal-kimlik tanımlarında ki önemi, vazgeçilmez bir öğe olarak uzun müddet kalacaktır. Cumhuriyet Türkiye'sinin milli tarih görüşünde bir zaman için egemen olan "Orta Asya kökenleri" görüşünün efsanevi tarihi biraz Japonların Şinto'yu kullandığı gibi, saf bir Türk kimliğini kurmak için kullanılacaktır. Ancak, Japon toplumunun yaşayan geleneğinde 19. yy. ıslahatçılarının kullanabileceği bir Şinto töresi canlı bir şekilde mevcuttur. Oysa, Anadolu insanının imparatorluk "ethosu" içinde yoğrulmuş köklü İslam kimliği gerçeği karşısında, "Orta Asya" mevhumu tek başına bir ulusal kimlik oluşturacak efsanevi niteliğe pek sahip olamıyacaktır.[15] Bu noktada Meiji Japonya'sı ve Cumhuriyet Türkiye'sinde, ulusal kimlik çözümlemesinde ayrı yollar takip edilmiştir. Eğer Türkler İslami reddedip yerine Şamanizmi ulusal din olarak benimsemiş olsalardı, ancak o zaman Şinto'nun Batılılaşmada Japonya'nın "milli" kimliği için kullanımı arasında bir benzerlik kurulabilirdi.

Meiji ıslahatçısı için Budizm, Japon halkının M.S. 6. yy.'dan beri mensup olduğu tek evrensel din olmasına rağmen, kadercilik ve yozluğu aşılayan lüzumsuz bir kosmopolit öğretidir. Ülkenin manevi kültürünü oluşturmuşsada bir şekilde Şinto yani ulusal töre tarafından galebe çalınmalıdır. Artık 1868'den sonra, eskiden beri mevcut olan İmparator'un kutsal kişiliği inancı, Japonların saf bir ırk olduğu görüşü, Budizmin getirmiş olduğu metafizik zihniyetin evrenselliğinin törpüsünden bağımsızlaşıp, zamanla ırkçı bir milliyetçilik ideolojisinin pekişmesine hizmet edecektir. 20. yy. Japonya'sında siyasete bir an için egemen olacak bu milliyetçilik, Japon insanını bu kutsal ırkın çocukları olarak görecektir. Her ne kadar Meiji ıslahatçılarının düşüncelerinde 20. yy.'da egemen olacak aşırı milliyetçilik yoksada, Japon kültürün Budizm ve Çin uygarlığının evrenselliğinden ıslahat adına arınması, köktenci bir milliyetçilik anlayışının zamanla kabul görmesine temel sağlayacaktır.

Şüphesiz, bu anlamda Japon ıslahat düşüncesinin bir parçası olan Şinto'nun kullanılışı, Tanzimat Osmanlı'sının İslama bakışına pek benzememektedir.

Özetle;

19. yy. Japon ıslahat düşüncesinde ulusal kimlik ve Batı uygarlığının evrenselliği, "çağdaş ve Japon" tanımını oluşturmaktadır. O halde, Japon ıslahat düşüncesinin sorunsalı salt bir Doğu-Batı sentezi olmaktan çıkıp, Doğu'dan alınan saf Japon ulusal kültürü ve Batının uygarlığının bir sentezidir.

Japon ıslahat düşüncesi için 1870'li yıllardan itibaren Batı kategorisi ise tek bir hüviyete sahip olmayıp deneysel bir zihniyetle, zaman zaman kıta Avrupa zaman zaman da İngiliz-Amerikan kültürünü içermektedir. Japon Milli Eğitim Bakanlığının bu yıllarda kurduğu 20.000 ilk okul, 32 seçkin lise, 111 meslek okulu, 51 sanat okulu ve 3 üniversite, Milli Eğitimde Batı modellerinin yoğun bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Osmanlı Tanzimat döneminden, Japon ıslahatının bir farklılığıda, Japon Milli Eğitiminin uzun bir müddet Fransız

(15) Büşra Ersanlı, yayınlanmamış Doktora tezi B.Ü. 1989 "The Turkish History Thesis: A Cultural Dimension of Kemalism."

veya Alman modellerinden ziyade, liberal ve ferdiyetçi bir eğitim anlayışını, sergileyen Amerikan modelini kullanmış olmasıdır. Meiji'nin ilk yıllarında Rutgers College'in rektörü Dr. David Murray'ın, Japon Milli Eğitim Bakanlığında 6 yıl danışman olarak bulunması bu Amerikan ögesinin bir parçasıdır.[16] 20. yy.'ın başlarında ikinci milli eğitim ıslahatını gerçekleştiren Mori Arinori'in Amerika'da okumuş olması tesadüf değildir.

1.9 yy. Japon eğitim kitapları okul öncesi eğitim ve ilkokul eğitiminde Batı'dan alınan yöntemlerin uygulanmaya başladığını göstermektedir.[17] Bu eğitim kitapların birinde annenin bebeğini düzgün taşıması, küçük çocuğun el ve zihin becerisinin geliştirilmesi için çeşitli oyunlar, bilmeceler ve oyuncakların tarifi yer almaktadır.[18] 1880'lerin ilkokul kitapları ise, Japon çocuklarının ilkokulda ulusal dil, doğa bilimleri, matematik, tarih ve ahlâk dersleri gördüğünü göstermektedir.[19]

19. yy.'ın sonunda ise milli eğitimde, Mori Arinori'nin Amerika'da eğitilmiş olmasına rağmen, eğitimde liberal bir anlayıştan, merkezi denetimi güçlü kılan Alman ve Fransız modellerine bir tercihin doğduğu görülmektedir. Ancak, neticede, Japon ıslahatının getirdiği eğitim yapısı her zaman için çok yönlü kalıp, merkeziyetçi devlet eğitimi ile daha adem-i-merkeziyetçi özel okullar geleneğinin bir rekabet ortamında gelişecektir. Özet olarak, Japon eğitim ıslahatı düşüncesinde, 1890'lı yıllara gelene kadar kemikleşmiş bir Doğu-Batı sentezi vurgusu zayıftır. Vurgulanan, Japonya'da "Batıyı içerme", Batı'nın değişik kültürlerini gereğine göre kullanma duygusudur. 1870'lerde beğenilen liberal yaklaşımlar, ABD eğitim modelini olumlu kılmış, 1890'larda ihtiyaç duyulan merkezi denetimli ulusal eğitim, Alman-Fransız Kıta Avrupa geleneklerinin gündeme gelmesini gerektirmiştir. İlk dönemde söz konusu olan, Fukuzawa'nın değindiği üzere, Doğu'dan arınmış ve "Batıyı" içermiş Japon gençliği yaratmaktır. Batı kavramı ise henüz bir ciddi eleştiri ve tartışma konusu olmaktan uzaktır. 1870'lerin deneysel ortamında, Kapitülasyonlardan kurtulmak için her türlü Batılı unsuru kullanmak isteyen bu zihniyet "acaba neslimizi güzelleştirmek için beyaz ırkla evlenilmeli mi?" "Hıristiyan olunmalı mı?" gibi epey "afaki" görüşlerin dahi tartışıldığı bir ortamda yaşamaktadır.

Japonya'da "Batı" ögesinin tartışma konusu olması ülkenin 19. yy. sonunda geçirdiği tarihsel koşulların üründür demek yanlış olmaz. 1894 yılında Japonya, bu yıl imzaladığı İngiliz-Japon dostluk anlaşması ile kapitülasyonların önemli bir bölümünü kaldırmıştır. Bir yıl sonra, Çin'i mağlup ederek, o ülkeyi kapitülasyonlara bağlamıştır. Kamu oyu, gittikçe artan bir şiddetle, son dönem Meiji yönetiminden ülkenin ulaştığı "medeniyet", sanayi ve askeri gücü oranında, eşit devletler içinde yer almasını istemekte, ve "hakkı" olan bir Asya İmparatorluğunun kurmasını beklemektedir. Bu bağlamda, şimdi gündeme gelen Doğu-Batı sentezi yaklaşımı, toplumda milliyetçi hareketi kurucusu olan Siyah-Ejderhalar Cemiyetinin öngördüğü, Asya hakimi Japonya'nın Doğu'ya göster-

(16) Fairbank, s.275
(17) *Meiji hoiku monjoshu* (Meiji devri okul öncesi çocuk eğitimi belgeleri derlemesi), (Tokyo: Nihon Raiburari, 1971) Cilt 6
(18) A.g.e.
(19) *Shogakko Nihonshi* (İlkokul Japon Tarihi). Meiji 28 (1895)

diği bir siyasi yüzdür.[20] Kültürel anlamda ise, Doğu-Batı sentezi, aşırı Batı hayranlığına artık tepki duyan aydın ve sanatçı çevrelerin 20. yy. başında Japon kültürüne dönüş arayışlarıdır.

1870'lerin düşünürü Fukuzawa'dan çok farklı olarak, zamanın başbakanı ve 1891 Anayasasını Alman örneklerinden esinlenerek yazan Ito Hirobumi (1841-1909), Doğu uygarlığını tekrar Japonluk kimliği ile birleştirmeyi artık tercih etmektedir.

"Uygarlığımız çok yeni olduğundan devamlılığı şüphe götürmektedir. Kısacası uygarlığımızınsadece çabucak giyilmiş yüzeysel bir cilâdan ibaret olduğuna inanan gözlemciler yanlış bir görüşe sahiptir. Çin ve Hindistan'ın altın çağlarının tarihi örnekleri ve felsefesinin büyük idealleri, bir gelenekler kabuğu olarak Japonlaşıp asırların kullanımıyla gelişmiş ve kutsallaşmış, bize Bushido adı altında, üstün bir ahlâk öğretisi bırakmıştı. Bu öğreti, okumuş sınıfların günlük yaşamında şevkle pekiştiriliyordu. Eski Japonya'yı bilen herkesin söyleyeceği gibi, bu durumun sonunda, stoik bir yalınlık amaçlayan bir eğitim sisteminden ötürü, Sparta kadar üstün bir sadelik ve kişisel fedakarlık anlayışı olmuştur."[21]

Açıkçası, Ito Japon uygarlığının Doğu kimliğini eskisi gibi eleştirmemekte, onu, Batı uygarlığının odak noktaları olan Sparta ve Atina'yla eşit değerde görmektedir. Ancak, Ito, bu Doğu-Batı sentezinde ilginç bir mantık yürüterek, Batılılaşmayı gene de meşru kılmaktadır. Ito'ya göre Batı ile eşdeğer ve klasik geçmişi olan Japon insanı için Batı uygarlığını kabul etmek doğaldır. Batılılaşan Japonya taklit bir maske takmamıştır. Batılılaşma, "sadece zaten mevcut ve de son derecede canlı bir güce sahip bu şahsiyetin değişik bir şekilde yetiriştirilmesi ve özenle bakılmaya tabi kılınmasıydı".[22]

Öte yandan, 19. yy.'ın sonunda gündeme gelen bu Doğu-Batı sentezi arayışı, sanayileşme ve kültürel değişimin, yanında sosyal ve siyasal buhranlar yaşamaya başlayan bir topluma sunulan bir "panzehirler" paketiydi. Bu dönemde, Japon ıslahatının Batı kültürünü bazen taklit eder derecede içermeye çalışması, fiyat dalgalanmalarından etkilenen kentlilerin ayaklanmaları, siyasi alanda sertleşen muhafazakarlar, liberaller çatışması, Japon toplumunda eski dayanışma ortamının çözüldüğüne işaret etmektedir. Japon uygarlığını romantikleştiren Ito, başka bir yazısında daha gerçekcidir. Ito, kendi yönetiminin karşılaştığı zorlukları anlatırken, gençlerin Manchester teorisinden fazla etkilendiğinden, bazı bürokratların tutucu Alman doktrinlerine lüzumsuz kulak asmalarından, bir takım sorumsuz muhalefet önderlerinin ise Montesquiei, Rousseau gibi Fransız yazarlarının "göz kamaştırıcı ve saydam" teorilerine kapıldıklarından şikayetçidir.[23] Ito'ya göre, Tokyo Üniversitesi'nin seçkin öğrencileri, Buckle'ın *History of Civilization* kitabını ellerinden düşürmüyor, her tip hükümeti lüzumsuz bir kötülük olarak görüyorlardı. Bu bağlamda İmparator'un 1890 yılında ilân ettiği yeni Eğitim Fermanı ile ortaya konan Doğu-Batı sentezi modeli, bu siyasal ve sosyal çatışma ortamını yatıştırmak için düşünülmüştür. Ferman,

(20) Kokuryukai, Siyah Ejderhalar Cemiyetinin İlkeleri, *Sources* içinde s.765
(21) *Ito Hirobumi den II. Sources* içinde s.266
(22) A.g.e.
(23) Okuma Shigenobu, *Fifty Years of New Japan, I, Sources* içinde s.675

Batı düşüncesinin getirdiği hürriyetler ve demokrasi özlemini bir ölçüde törpüleyerek, açıkçası "aşırı Batılılaşan" genç Japonya'yı, tekrar bir Doğu yörüngesine sokmak istemektedir. Ferman, öğrencilerin ülke ve imparatora sadakatını öğütlemekte, Fukuzawa'nın karşı çıkmış olduğu (Çin-Konfuçyonizm değerleri) tekrar vurgulanmaktadır.[24] 20. yy'ın başında ki ikinci eğitim reformunda, Japon kültür ve tarih dersleri artırılmakta, özellikle "avam" halka yönelik ilk okul eğitiminde ulusallık öngörülmektedir. Amerika'da yetişen Mori Arinori, ilk-orta öğrenimde halka "ulusal şahsiyet" verilmesini amaçlarken, seçkinlerin gideceği üniversite ve yüksek öğrenimi ise her şeyin bilimsel olarak tartışıldığı Hegel'vari bir seçkinler fildişi kulesi olarak tutmak istemektedir.[25]

Ancak, Mori'ye nazaran daha muhafazakar olan çağdaş Japon ordusunun kurucusu (1838-1922) Yamagata Aritomi, Batıdan gelen siyaset anlayışının, sadece partiler arası çatışma yarattığını, ve ulusun birlik ve beraberliğini bozduğunu söylemektedir.[26] Böylece Batıdan gelen siyasal parti hayatının Japonya'nın özgün değerlerini yozlaştırdığı görüşü zamanla Doğu-Batı sentezinin bir parçası olacaktır. Örneğin Fukuzawa'nın hayran olduğu parlementer düzen, 1930'lar ve 40'larda kısa bir müddet için, Batının "yoz" kültürünün simgesi olarak telakki edilecek, Ito'nun Japon insanına yakıştırdığı Atina ve Sparta benzetmesi ise unutulacaktır. 20. yy.'ın aşırı-milliyetçi düşünür ve askerleri için, Batı sadece bilim ve teknoloji kaynağı olarak kabul edilecek, Japonya'nın devraldığı bu Batı kültür mirası inkâr edilmeye çalışılacaktır.

19. yy.'ın başlattığı Batılılaşma hareketi ülkeyi dönüşü olmayan ölçüde değiştirmiş, ancak 20. yy.'a gelindiğinde bu yeni miras bazı çevrelerce sosyal ve siyasal bunalımların müsebbibi olarak görüldüğünden, tartışılabilir hâle gelmiştir. Aşırı milliyetçiler, 1905 Rus-Japon savaşı galibiyetinden sonra, Meiji önderlerinin ön ayak olduğu değişimin bir parçası olan Batı kültürü simgelerine vurucu darbeyi indirmeye başlamıştır. Milliyetçiler, Meiji önderlerinin moda yaptığı "high collar" *haikara*, "morning coat" *moningu* kıyafetini alaya alıyor, Japon kimonosunun giyimini militan bir şekilde gündeme getiriyorlardı. Batılılaşmış gençler ve aydınlar, aşırı milliyetçilerce nefret edilen *moboy* ve *mogoru*, yani modernboy ve moderngirl olmaktaydılar. Bu görüşe göre Japonya, Japonluk ruhu ve Batı teknolojisi ile Asya'nın hakimi olacaktı.[27] İşte o anda, Doğu ve Batının ne olduğu ıslahatın ne olması gerektiği üzerine, çağdaş Japonya'da derin yaralara yol açacak bir kavga başlamaktaydı. 20. yy.'da partilerin güçlendirdiği siyasi katılım ve krizler, bir ölçüde, "ulusal şahsiyet" anlayışına göre eğitilen yeni sosyal grupların 1930'larda başa geçmesini sağlayacak, Mori Arinori'nin düşlediği Hegel'vari seçkinlerin fil dişi kulelerinin kapıları kırılacaktı.

Sonuçta, Tanzimatın başlattığı 19. yy. Osmanlı ıslahat hareketi ve düşüncesi, 19. yy. Japon ıslahatı ile karşılaştırıldığında, Japon örneği kendisine eş zamanlı olan Osmanlı ıslahatına özünde benzememektedir. Japon ıslahat düşüncesi, aslında Cumhuriyet Türkiye'sine temel olacak, benzer bir kültür ve

(24) *Sources*, s.646-647; Gluck, s.102-127.
(25) Mori Arinori Ulusal Kimlik Eğitimi için Bkzn Aso Makoto, Amano Ikou, *Education and Japan's Modernization* (Tokyo, 1983) s.17-18
(26) Tokutomi Soho, *Koshaku Yamagato Aritomo den* I.*Sources* içinde s.708
(27) *Mobo* ve *mogaru* için Bkzn Fairbank, s. 522; Okawa Shumei, *Sources* içinde s. 795

uygarlık ayrımıyla başlamaktadır. Japon ıslahat hareketinin öncülerinin sanayileşme, ulus-devlet kurma, ve millinin eğitim politikalarının kapsamlılığı, gene Cumhuriyet Türkiye'sinin, Batılılaşma olarak öngördüğü, ıslahatı ulus-devlet kurma çabasıyla birleştiren tecrübesini hatırlatmaktadır. Modernleşme teorilerinin kamu oyunda pekiştirdiği bir 20. yy. Türkiye'si ve 19. yy. Japonya'sı ıslahat modelleri karşıtlığı, bu anlamda gerçekçi olmamaktadır. İkisinde de benzer dinamiklerin rol oynadığını kabul etmek kaçınılmazdır. Bu anlamda, Türkiye'nin "Batılılaşma" modeline oranla Japonya örneği, başarılı bir "karşıt" Doğu-Batı sentezi olmaktan uzak kalmıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinin Batılılaşma modeli ise, hâlâ tartışılmaktadır. Öte yandan, Japonya'nın ve Cumhuriyet Türkiye'sinin kadim Doğu uygarlıklarından yaşadığı kopuş, ve "Batıyı içerme" politikaları, iyi ve kötü taraflarıyla, iki ülkede de toplumu dönüştüren sürükleyici bir dinamik olmakta başarılıdır.

O halde, Doğu ıslahat düşüncesindeki Batılılaşma ve Doğu-Batı sentezi modelleri süretâ bir karşıtlık oluşturmaktadır. Ancak söylenenler ve arzulananlar arasındaki bağlar dikkatle incelendiğinde, bu modellerin gerçek anlamları ortaya çıkacaktır. Söz konusu modellerin öne sürdüğü, örneğin Kimono mu giymeli yoksa morning coat mu? Türban kalkmalı mı yoksa kalkmamalı mı? gibi dış görünüş tartışmaları, sanıldığı kadar sathi değildir. Bu tür tartışmalar, Batı gibi çağdaş olmalı yoksa Doğu kültürü ile Batı'nın sadece teknolojisini birleştirerek çağdaş olmalı gibi, nisbeten soyut ilkelerin mecazi ifadesidir gibi gözükebilir. Ancak aynı zamanda bu tür görüntü ve soyut fikirler, kişinin ve toplumun bugüne ve geleceğe yönelik bazen açıkça ifade edilmeyen karmaşık özlemlerinin özünü yansıtan simgeler olmaktadır.

Japon ıslahat düşüncesinin 19. yy.'da geçirdiği süreçte görüldüğü gibi, Batılılaşma, Doğu-Batı sentezi modelleri, özde birbirine tarihsel olarak bağlı bir biçimde ortaya çıkmıştır. Ne Çin uygarlığını yeren Fukuzawa, yaşayan Doğu geleneğinden kopuktu, ne de daha sonra Konfüçyüsçü değerleri savunan Yamagata o oranda Batı'dan uzaktı. Sorun ikisinin de karşıt gözüken görüşleri çerçevesinde, umdukları siyasi ve sosyal gerçeği meşru kılmak için ellerinde mevcut olan Batı, Doğu simgelerini tarihin "torbasından" çıkarıp, kullanmalarıydı.[28]

(28) Orhan Pamuk, "Tarih ve Tarihi Roman" Tarih Bölümü Sohbetleri, B.Ü. 1987

TABLO I

JAPONYA'DA ISLAHATLAR LİSTESİ

1868: Devlet Binalarının Batı mimarisine göre yapılmaya başlanması. İlk Siyasi ilkeler metninin ilânı (Meiji Andı) Daha önceki devirde kurulmuş olan Nagasaki, Yokosuka Tersanelerinin geliştirilmesi. Fransız, İngiliz, Hollanda teknik yardımının desteği.

1869: Feodal hukuki ve sosyal düzenin lağv edilişi. Çağdaş bir sosyal düzenin kuruluşu. Samurai imtiyazlarının kaldırılışı. Vatandaşlarının evlilik, iş, mülk, yolculuk, serbestiyetine sahip olmaları. Kadın ve erkeğin hamamlarda beraber yıkanmalarının yasaklanması. Çocuk aldırmanın yasaklanması.

1870: İlk gazetenin basımı. Batı takviminin kabulü.

1872: Milli bankanın kuruluşu. İmparatorun örnek olarak et yemesi. Eğitim kanunun ve Milli Eğitim Bakanlığının kuruluşu. Yokohama'da ilk gaz lambasının yanması. Devlet ricali için "morning coat" ve "high collar" kıyafetinin mecburiyeti. Erkeklerin Batı tipi saç traşı olma mecburiyeti. Eski aynî vergi yerine çağdaş toprak vergisinin konulması. İlk Japon donanma gemisinin Amerika'ya yolculuğu. Budist rahiplerinin ilk okul eğitimi vermelerinin, Çin usulü tıp doktorlarının hasta bakmalarının, Çin kozmolojisinin yayın yoluyla öğretiminin yasaklanması. İlk devlet üniversitesi olan Tokyo Üniversitesinin kuruluşu. Derebeyliklerin tamamen ortadan kaldırılışı, yerine merkezi idarenin ve vilayetlerin sisteminin kuruluşu. Tokyo'da işçilerin çıplak çalışmalarının yasaklanması. Tokyo Yokohama demir yolunun yapımı. Bunun için Londra'dan 5 Milyon sterlin borç alınması.

1873: İmparatoriçenin evli kadın simgesi olan diş karartma âdetlerinden vazgeçişi. Havas zümresine mensup soylu kadınların, Batı tipi kıyafetlerle toplum içine çıkmaları. Diş-ağız sağlığı programı. Bakanlıkların kuruluşu. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığının önemli yatırımları.

1870'li yıllar: Şinto ve Budist mabedlerinin birbirinden ayrılması. Yokosuka tersanesinin 1000 küsür tonluk 2 donanma gemisi inşaa etmesi, Osaka, Tokyo, devlet silah imalathanelerinde top, tüfek, mermi yapımı. Kobe-Osaka ikinci tren yolunun yapımı. Devletin 8 kömür madeni ile 1 demir madeni işletmesi: Torna çimento, cam, beyaz tuğla, yünlü kumaş, pamuklu kumaş fabrikaları kurması (Alman, İngiliz teknolojisi). 1878'de özel teşebbüs pamuklu sanayiini teşvik için 10 Milyon sterlin borç alınması. Köylülerin geleneksel usulde dini bayramlarının kutlamalarının yasaklanması, yeni düzenlemeler getirilmesi. Mitsui, Mitsubishi, Sumitomo gibi özel firmaların gelişmesi ve kuruluşu. 4000'e yakın yabancı hoca, uzman teknisyenin kullanımının başlangıcı.

1880'li yıllar: Seçkinler ve Soyluların *Rokumeikan* kulübünde balolar vermesi. 1881 Bütçe kısıtlaması ve Matsukata maliye bakanının Devlet Kitlerini, özel sektöre cuzi fiyatlarla devredişi. Nagasaki ve Hyogo Tersanelerinin 33 buhar gemisi inşaa edişi. 1880 Osaka Spinning Mill özel teşebbüsünün kuruluşuyla Japon sanayiinde pamuklu üretiminin öncü rolünün başlangıcı. 1881 ilk muhalefet gazetesi *Toyo Jiyu Shimbun*'nun yayını. Çağdaş partilerin kuruluşu.

1890: Eğitim Fermanı.

1896: Medeni Kanunun yürürlüğe girmesi (Alman modeli).

1890'lı yıllar: Devlet eliyle Yawata demir çelik fabrikasının kuruluşu. İlkokul eğitiminin zorunlu kılınması. İkinci eğitim reformunun başlaması. Merkezi denetimli, "milli" eğitim anlayışının vurgulanması. Siyah Ejderhalar cemiyetinin kuruluşu. Kapitülasyonların kalkması.

Sosyal Tarihin Alanı ve Türkiye Gerçeği

Zafer Toprak

Ünlü İngiliz tarihçisi G.M. Trevelyan 1944'te yayınladığı İngiliz Sosyal Tarihi (English Social History) adlı yapıtında okuyuculara "bir halkın politikayı dışlayan tarihi"ni verdiğini kaydeder. Oysa, Hollanda'da üslenen Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nün arşivlerine baktığımızda politikanın Enstitü'nün sosyal târih anlayışında hakim unsur olduğunu görürüz.

Bu iki uç noktadan da çıkarsanabileceği gibi, her ne kadar başlangıçta anlatıma dayalı siyasal içerikli bir tarihe tepki olarak gündeme gelmişse de, günümüzde sosyal tarih çok değişik anlamlara gelebilen bir tanımlar yumağıdır. Batı'da kadın çalışmalarından siyahi (black) tarihe, marjinal tarihçilikten tabandan tarihe (history from below), emek tarihinden "Yeni Tarih"e kadar uzanan geniş bir yelpaze sosyal tarihin kapsamına girer. Sosyal tarih kimi kez "zihniyet"i kapsar, kimi kez "maddi kültür"ü. Kimi kez tarihi kavramsallaştırır; soyutlar; kimi kez olgulara indirger.

Toplumların politika ağırlıklı bir tarihi yazılabileceği gibi politika ötesi bir tarihi de olabilir. İstatistiklere dayanan ve her türlü sayısal verilere ağırlık tanıyan Batı'nın nicesel tarih (quantohistory) dediği, fikir tarihçiliğini daşlıyan tarih anlayışı politika ötesi tarihe örnek gösterilebilir. Kuşkusuz bu denli kapsamlı bir alanın tanımını yapmak doğası gereği güçü. Güçlük belki de sosyal tarihin varlık nedenini sorgulatabilir.

Sosyal tarihin gündemi "topyekün", "total" bir tarih anlayışını zorunlu kılar. Fikir ve düşünce yanı sıra toplumun günlük yaşamına inmedikçe, maddi üretim koşulları irdelenmedikçe, sokaktaki adamın sorunsalına değinilmedikçe sosyal tarih amacına ulaşamaz.

Günümüz Türkiyesi'nde hakim olan tarih Batı'da "eski tarih" diye nitelenen siyasal, askeri ve diplomatik tarih anlayışıdır. Nitekim Batı'da da "annales"i ve "iktisat tarihi"ni dışlarsak hakim unsur toplumun üst katmanlarına yönelik siyaset ağırlıklı bir tarihtir. Sosyal tarih özellikle II. Dünya Savaşı ertesi ivmelenmiş, özellikle Fransız tarihçiliğinin "yeni tarih" diye adlandırdığı aklımla, 1970'lerde geniş ufuklar kazanmıştır.

Marksist gelenekle dirsek temasını yitirmeyen "yeni tarih" çoğu kez politikayı art planı itmiş, "uzun dönem"lerle ilgilenmiş, toplumu çok yönlü bir biçimde çözümlemeye tabi tutmuştur. Ancak şunu hemen hatırlatalım, "annales" ve "yeni tarih"in temel uğraş alanı sanayileşme öncesi yapılara özgü kalmıştır. Hatta, çoğu kez "eski rejim" (ancien regime) ilgi odağını oluşturmuştur.

Öte yandan "yeni tarih" özellikle Anglo-Sakson dünyada birbirine taban tabana zıt yaklaşımları içermiştir: sosyal, ekonomik, demografik ve kliometrik tarihler olabildiği gibi popülist, feminist, kara (zenci-black) ve Marxist tarihler de zaman zaman "yeni tarih" başlığıyla gündeme gelmiştir.

Bu yazının amacı sosyal tarihin iki ekseninin, tarih ve sosyolojinin, etkileşimini sosyal tarihin oluşum sürecinde irdelemek, Türkiye'nin gündemindeki tarih anlayışına ışık tutmaktadır. Her iki alt-kültürün nasıl ve hangi doğrultuda değiştiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Yola çıkarken hemen anımsatalım: Burada tarih ve sosyoloji "ideal tip"ler ya da "stereotip"ler olarak alınmıştır. Diğer bir deyişle karşılaştırmada berraklık sağlıyabilmek için her iki bilgi kategorisi de kendi içine kapatılmış, hermetik yapılarmış gibi sunulmuştur. Bu nedenle tanımlar kolaylıkla sorgulanabilir.

Sosyoloji toplum yapıları üzerine genellemeleri vurgulayan sosyal bilim olarak bilinegelir. Tarih ise toplumların ya da toplulukların aralarındaki farklılıkları ve zaman içersinde uğradıkları değişiklileri ön plana çıkaran bir beşeri bilim, ya da insan bilimi.

Sosyoloji genelinde yapılarla uğraşır. Yapının olmadığı yerde sosyoloji anlamını yitirir. Ancak yapılar genellemelere ortam sağlar. Değişimin olmadığı ortamda ise zaman anlamsızlaşır; dünle bugün örtüşür. Diğer bir deyişle sosyolojide yapı ön plana çıkarken, tarihte zaman eksenli değişim vurgular.

Bunları yatay ve dikey iki eksen olarak algılanması olası. Yatay eksene yapı konabilir. Dikey eksene zaman. Bu iki eksen arasında sosyoloji ile tarihin değişik karışımları yer alır. Yatay eksene yaklaşıldıkça tarihsel sosyolojiden sosyolojiye doğru yol katedilir. Dikey eksene yaklaşıldıkça sosyal tarihten tarihe doğru kayılır. Her iki ekseni de kapsayan bir daire ise "coğrafya". Zamanı ve yapıyı kapsayıcı mekan. Braudel'in "uzun dönem" dediği, çoğu kez durağan bir bütün.

Aslında her iki tanım diğerini tamamlar nitelikte. Değişim yapısal bir sorunu oluşturur. Yapılar da sürekli değişime uğrar. Her iki bilim dalı da karşılaştırmayı zorunlu kılar. Sosyolojide toplumun ortak ögeleri için karşılaştırma yapılır. Tarihte ise farklılığı, özgünlüğü, tekili vurgulayabilmek için diğer toplumlarla karşılaştırma gerekir. Timarın özgünlüğü ancak diğer yörelerdeki toprak düzenleriyle karşılaştırılarak ortaya konabilir. Osmanlı farklı ise bu ancak karşılaştırmayla savunulabilir.

Diğer bir deyişle her iki disiplinin birbirilerini tamamlar. Her iki disiplin bir diğerinin dar görüşlüğülüne, "at gözlükleri"ne çözüm getirir. Tarihçi genelinde belli bir bölge ve dönemde uzmanlaşarak kendi kutsal mabedini yaratır ve bu tek alanla yetinir. Bunun adına "ihtisas" denir. Bu alandaki gelişmelerin benze-

ri başka yerlerde olan unsurların farklı bir bileşkesi olduğunu çoğu kez görmezlikler gelir, ya da göremez. Sosyolog ise zamana karşı duyarsızdır. Yapılan genellemeler günlük, ya da olsa olsa yirmi otuz yıllık bir dönemin birikiminden elde edilir.

Her iki disiplin bir diğerini eleştirirken yukarıda vurgulanan streotipleri veri olarak ele alır. Bu nedenle tarihçiler sosyologları, sosyologlar tarihçileri suçluya gelmiştir: Tarihçiler sosyologları besbelli, aşikâr olanı zaman ve mekandan arınmış soyut jargonlar kullanarak ve insanları katı kategorilere sıkıştırarak kapsayıcı olma çabası içersinde olmakla suçlarlar. Sosyologlar ise tarihçileri yöntemsiz, analiz yeteneğinden yoksun miyop veri toplayıcıları olarak görürler.

Sosyolojik açıdan bakıldığında her iki kategori bilim adamı farklı meslekler oluşları yanı sıra gördükleri eğitim ya da toplumsallaşmaları (sosyalizasyonları) doğrultusunda kendilerine özgü dilleri, değerleri ve düşünce stilleri, ayrı altkültürleri temsil ederler. Sosyologlar kuralları görürler, istisnalara göz yumarlar; tarihçiler ise ayrıntıları önemserler, genel örüntüleri görmezlikten gelirler.

Tarihsel açıdan ise her iki taraf da anakronizme düşer. Tıpkı zamanla taşlaşmış ideolojiler gibi, zamanın kazanımlarına duyarsız davranır: Sosyolog tarihi hala Ranke dönemindeki analizden yoksun anlatımcı, narativ, menkıbevi bir uğraş olarak görür. Tarihçi ise sosyologu empirik araştırmadan yoksun Comte dönemine özgü genellemelerle yetinen kişi olarak değerlendirir.

Oysa 19. yüzyılın ortalarından beri her iki disiplin de önemli dönüşümler geçirmiş. İşe bir tarihçi yöntemiyle "evveliyat"tan başlanırsa, 18. yüzyılda sosyologlarla tarihçiler arasında bir tartışma olmadığı görülür. Nedeni basit: Sosyolojinin aynı bir disiplin olarak henüz oluşmadığı ancak proto-sosyolojinin, önsosyolojinin oluştuğu 18. yüzyılda tarihle toplumsal bilgi bütünlüğü ilk anda göze çarpar. Burada sosyal teorinin bütünselliğiyle karşılaşılır. Her ne kadar sosyoloji Montesquieu, Adam Ferguson, John Millar gibi düşünülere sahip çıkarsa da bunları sosyal teorist olarak tanımlamak daha az yanıltıcı olsa gerek.

Kanunların Ruhu (L'Esprit des lois, 1748), *Sivil Toplum Üzerine Deneme (Essay on the History of Civil Society,* 1767), ya da *Mevki Farklılıkları Üzerine Gözlemler (Observations on the Distinction of Ranks*, 1771) bu eserlerin tümü karşılaştırmalı, analitik ve siyasal teoriden çok sosyal teoriye, Millar'ın deyişiyle "toplum felsefesi"ne ağırlık veren çalışmalar. Öte yandan her üç düşünür de analitik ya da 18. yüzyılın yaygın terimiyle "felsefi" tarihçi. Büyük ölçüde tarihten esinleniyor, tarihsel monografi yazıyor.

Yüzyıl sonra tarihle, proto-sosyolojinin içiçeliği hala geçerli. Sosyal teoristler tarihle dirsek temasını yitirmemiş durumda. Marx, *Das Kapital*'de sık sık tarihsel örnekleri tartışıyor; Engels özgün bir kaynak kullanmasa da *Almanya'da Köylü Ayaklanmaları*'nı ele alıyor. Tocqueville ise *Ansien Rejim ve Fransız Devrimi*'nde (*L'ancien Régime et la Révolution*, 1856) arşiv kullanarak bir tarih klasiği ortaya koyarken aynı zamanda sosyal teoriye kalıcı katkılarda bulunuyor.

August Comte somut tarihsel durumlara Tocqueville, Marx ya da Engels'e oranla daha az ilgi duysa da ana uğraş alanı bir anlamda tarih felsefesi. Tarihi

teolojik, metafizik ve bilimsel ya da pozitivist üç ayrı döneme ayırıyor. Comte'ta göre, sosyal tarih, kendi deyişiyle "bireylerin hatta toplulukların adları olmaksızın yapılan tarih", isim babalığı yaptığı sosyoloji için zorunlu. Herbert Spencer ise eski Mısır'ın tarihinden, eski Yunan, Büyük Petro yönetimindeki Rusya ve ardından gelenlerle sosyal evrimin sürecini çiziyor.

Marx, Comte, Spencer'in benimdesikleri "karşılaştırmalı metod" bir anlamda tarihsel metod. Toplumları, örf-adet ya da avadanlıkları vahşetten uygarlığa yönelen zaman serileri içersine yerleştiriyorlar.

Görüldüğü gibi, 19. yüzyıl sosyolojisi tarihle bağını henüz koparmamış ve sosyal tarih sosyoloji ile içiçe. "Sosyal tarih" sosyologların uğraş alanı kapsamında.

Oysa 19. yüzyıl tarihçileri yüz yıl öncesine oranla sosyal tarihi daha az ciddiye alırlar. Kuşkusuz 19. yüzyıl tarihine damgasını vuran ünlü isim Leopold von Ranke.

Ranke sosyal tarihe karşı tavır almıyor; ancak yazdığı kitaplar devleti vurguluyor ve topluma çok az yer ayırıyor. Özellikle Ranke'nin etkisiyle siyasal tarih eski egemen konumuna dönüyor.

Tarihçilikte "sosyal"den "siyasal"a kayışın değişik nedenleri olsa gerek. Ranke ile birlikte gündeme gelen "tarihsel devrim" resmi dokümanlar ışığında daha nesnel, daha "bilimsel" bir tarihi öngören bir yöntem devrimi. Tarihçi belgelerin güvenilirliğini sınayan ve bunların zamandizinsel tasnifini içeren teknikler geliştiriyor. Buna karşın, sosyal tarihçilerin çalışmaları profesyonellikten uzak. Daha çok edebi kaynaklara başvurularak izlenimci üsluplarla yazılmış her türlü konunun irdelendiği "eskici dükkanı"na benzetiliyor.

Macaulay'in *İngiltere Tarihi* (*History of England*, 1848), Burckhardt'ın *İtalya'da Rönesans*'ı (*Civilisation of the Renaissance in Italy*, 1860), J.R. Green'in *İngiltere Halkının Kısa Tarihi* (*Short History of the English People*, 1874) içerdikleri sosyal konular nedeniyle sert eleştirilere uğruyor.

Meslektaşlarıca tek ciddiye alınan sosyal tarih çalışması Fransız tarihçi Fustel de Coulanges'ın *Eski Kent* (*La cité antique*, 1860)'i. Yunan ve Roma'da aile tarihini ele alıyor. Fustel de Coulanges'e göre tarih sosyal olayların bilimi, gerçek sosyoloji.

Kısaca Ranke'nin tarihsel devrimi önemli sonuçlar doğuruyor. Belgeci yaklaşımın özellikle siyasal tarihi ön plana çıkarması nedeniyle, 19. yüzyıl tarihçilerinin görüş alanı daralıyor, 18. yüzyıl tarihçilerine oranla konu seçimlerinde daha gelenekçi bir çizgi benimsiyorlar. Sosyal tarihi bilimsel bulmadıkları için reddediyorlar.

Öte yandan, birçok tarihçi sosyolojiyi soyut, indirgemeci (reductionist), kişilerin ve olayların tekilliğine kapalı oluşu nedeniyle fazla "bilimsel" bulurlar. Bu başkaldırı özellikle Dilthey ve Windelband gibi 19. yüzyıl Alman filozoflarında belirgin olarak ortaya çıkıyor.

Kültür tarihçisi ve filozof Dilthey Comte ve Spencer'in sosyolojisini sözde-

bilimsel buluyor ve bilimleri dışardan açıklamaya çalışan (erklären) ve tarihi de kapsayan insan bilimleri gibi içerden anlamayı amaçlıyan (verstehen) olmak üzere ikiye ayırıyor. (Dilthey, 1883) Windelband ise yine aynı oranda ünlü ayırımıyla tekille uğraşan "idiographic" tarihle, genel yasaları belirlemeye yönelik "nomothetic" doğa bilimler arasındaki farkı vurguluyor. (Windelband, 1894). Benzer bir ayrıma giden ünlü İngiliz filozof-tarihçi R.G. Collingwood.

Bu görüşler ışığında doğa bilimlerine özgü yöntemlerle insanı inceleyen sosyoloji bir sözde-bilim olarak niteleniyor ve bu doğrultuda sosyal tarih de bilgi yelpazesinde yer almıyor.

Ancak, sosyal tarihe karşı tavrı entellektüel nedenlere bağlamak yeterli bir açıklama olamaz. Siyasal tarihin 19. yüzyıldaki egemenliği, ya da tekrar egemen oluşu, sosyolojik açıdan da ele alınabilir. Bu konuda iki önemli hususun vurgulanması gerekir.

Tarihçilik Heredot'tan beri uzun bir tarihi olan sosyal bir rol. Ancak bu uğraş 19. yüzyılda profesyonelleşiyor. Tarihe yönelik araştırma enstitüleri, tarih meslek dergileri, üniversitelerde tarih bölümleri 19. yüzyılda gündeme geliyor. Sosyal tarih yeni oluşan profesyonel standartlarla bağdaşmadığı için tarih loncasınca dışlanıyor. Keza bir nesil sonra aynı gerekçelerce sosyologlar loncası da sosyal tarihi reddediyor.

Öte yandan hükümetler tarihi ulusal birliği pekiştiren, yurttaşı eğiten bir araç olarak, ya da bu tür bir işleve fazla sempatiyle yaklaşmayanların deyimiyle propaganda unsuru olarak görüyorlar.

Yerel gelenek-görenek farklılıkları gösteren Almanya, İtalya gibi yeni devletler (hatta Fransa, İspanya gibi eskileri) okullarda ve üniversitelerde ulusal tarih öğretimini sosyal entegrasyon işlevi gören bir uğraş olarak değerlendiriyor. Devlet ancak, devletin tarihi için maaş ödüyor. Tarih ve hükümet arasındaki ilişkiler özellikle Almanya'da belirginleşiyor.

Sosyal teoristler ise tarihe soyunuyorlarsa da, tarihçilere çok az zaman ayırıyorlar. Comte, tarihçileri gereksiz, anlamsız ayrıntıları gelişigüzel topluyan ve yığan kişiler olarak görüyor. Spencer sosyoloji ile tarih ilişkisini bir bina ile çevresindeki taş yığınlarına benzetip, tarihçilerin yapabilecekleri en iyi şeyin ulusların yaşamlarını yazarak karşılaştırmalı sosyoloji için veri toplamak olabileceğini söylüyor.

Böylece 18. yüzyılın felsefi tarihçileri ve toplum felsefecileri arasındaki işbirliğinden uzaklaşılmış olunuyor. Sosyolog, tarihçiyi olsa olsa ham madde toplayıcıları olarak görüyor.

20. yüzyıl başlarında sosyolog, tarihçi konusunda pek olumlu düşünmese de tarihi hâlâ ciddiye alıyor. Comte ve Spencer gibi Emile Durkheim da tarihsel çalışmaların çoğunu "sonuçsuz bilgiçlik" olarak görüyor. Ancak geçmişin sosyolojiye katkıları olabileceğini söylüyor. *Toplumsal İş Bölümü* (*De la division du travail social*, 1893) ve *Dinsel Yaşamın Elemanter Formları* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) adlı eserlerinde, Ecole Normale'de öğrencisi olduğu Fustel de Coulanges'in çalışmalarından yararlanıyor.

Durkheim'in kendisi Fransa'da eğitim tarihini yazıyor. Süreli yayın organı *Année sociologixue*'de yüzeysel olaylar tarihi diye niteledikleri dışındaki tarih kitaplarının eleştirilerine yer veriyor.

Max Weber ise derin bir tarih bilgisine sahip. *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu*'ndan önce Orta Çağ ticaret kumpanyaları ve Roma tarım tarihi üzerine kitaplar yazıyor. Ekonomik ve toplumsal örgüt kuramına döndüğünde tarihi bırakmıyor. Birçok malzemesini tarihten alır, "patrimanial devlet" ve "karizma" gibi tarihçilerin kullandığı kavramları benimsiyor. Zaten Weber yasamı boyunca kendini sosyolog olarak algılamıyor. Yaşamın son yıllarında Münih'te sosyoloji kürsüsünün başına geçirildiğinde "atama kağıtlarına bakılırsa sosyolog imişim" diyor.

Keza Tönnies de bir klasikçi olarak eğitim görüyor ve tarihle ilişkisini koparmıyor. Pareto'nun sosyoloji kitabında Atina, Roma ve Isparta'ya geniş yer alıyor ve İtalya tarihinden ve Orta Çağ'dan örnekler veriliyor.

ABD'de ilk sosyoloji kürsüsünün başkanlığına atanan Albion Small daha önceleri tarih profesörü. Aynı dönemlerde antropologlar da tarihle yakın bir dialog içinde.

1920 dolayında sosyologlar ve antropologlar tarihle bağı koparıyorlar. Bronislaw Malinowski saha araştırmasını, katılımcının gözlemini gündeme getiriyor ve önemini vurguluyor. Saha araştırması antropolojistin eğitiminde gerekli bir aşama oluyor. Yeni yöntem, Ranke'nin tarihi gibi, daha bilimsel olma iddiasında. Zamanın kabile topluluklarını incelemek konjonktürel evrimci tarihe yeğleniyor. Doğası gereği saha araştırması geçmişe uygulanamıyor.

Sosyologlar da resmi istatistik ya da kendi saha araştırmalarıyla giderek verilerini günün toplumundan elde ediyorlar. Bunun ilk örneklerinden biri Durkheim'in *İntihar*'ı. Diğer örnek 1920'lerde Şikago okulu. Şikago Üniversitesi sosyolojisi bölümü üyeleri kenti, özellikle gecekondu kesimlerini sosyal antropolojistler gibi "alan" çalışması yaparak inceliyorlar.

Sosyologlar açısından dünden bugüne kayışın birçok nedeni var. Herşeyden önce tarihçiler alanlarını daraltarak artık sosyolojinin kullanabileceği türde birikim sağlamazlar. Sosyologlar kendi verilerini toplamak zorunda kalıyorlar.

Malzeme toplandıkça, monograflar yayınladıkça kendi çalışmaları üzerine kuramsal çıkarsamalar yapmaları kolaylaşıyor ve kendi alanları dışında okumaya zaman kalmıyor. Sosyoloji kurumsallaşıyor, profesyonelleşiyor.

Sosyolog profesyonel kimlik kazandıkça giderek daha sınırlı ölçüde, tarihsel olsun, etnografik olsun, "yabancı" malzemelere başvuruyor.

Disiplinin kendi bünyesindeki genel entellektüel gelişmeler de ayrışımı pekiştiriyor. Sosyal evrim ve sosyal yayılım doğrultusunda gelenek ve toplumsal kurumların geçmişle açıklanması yerine bu gelenek ve kurumların o günkü sosyal işlevleri tercih görüyor. Tarihsel açıklamalar spekülatif görülerek eleştiriliyor ve gereksiz bulunuyor.

Durkheim fonksiyonalist yaklaşımı tarihsel ilgiyle bütünlerken, Malinowski

gibi fonksiyonalistler tarihi tümüyle devre dışı bırakıyorlar. Böylece terim yerindeyse fonksiynalist yaklaşımla saha araştırma yöntemleri "cuk oturuyor".

Antropolojiden sosyolojiye doğru yayılan bu yeni eğilim özellikle ABD'de yandaş buluyor. Sosyolojiyi 1950'lerin moda sözcüğüyle bir davranış bilimi, ölçüm ve sayıma yönelik bir disiplin yapma girişim sosyologlarla tarihçileri ayrı kamplara itiyor.

Ancak tarihle sosyolojinin tam anlamıyla bir kopuşu bu denli kesin değil. 1920'lerde Mannheim'in bilgi sosyolojisi tarihsel yöntemi benimsiyor. Keza 1930'larda Robert Merton, Norbert Elias gibi sosyologlar Avrupa tarihinin sosyolojik yorumunu üstleniyorlar. George Homans 1941'de 13. Yüzyılda İngiliz Köylüleri'ni yayımlıyor. Ancak bu saydıklarımız gibi çok az sayıda sosyolog akıntıya karşı kürek çekiyor.

İşin ilginç yönü sosyologlar tarihe karşı ilgilerini yitirirken tarihçiler Spencer'in "toplumun doğal tarihi" dediğine benzer bir uğraş içersine giriyorlar. 19. yüzyıl sonlarında bazı profesyonel tarihçiler siyasal tarihinin egemen konumunu sorgularlar. Bunların en önde gelenlerinden biri Karl Lamprecht.

Karl Lamprecht Alman tarihçiliğini siyasal tarihi ve büyük adam tarihini vurguladığı için eleştirir ve kavramlarını diğer disiplinlerden alan "kollektif tarih"in gereğini gündeme getiriyor. Diğer disiplinler Durkheim ve Malinowski'ye de hocalık eden Wundt'un sosyal psikolojisi ve Ratzel'in beşeri coğrafyası. Her ikisi de Lamprecht'in Leipzig Üniversitesi'nden meslektaşları.

Lamprecht'te göre tarih öncelikle bir sosyo-psikolojik bilim. Nitekim birçok ciltten oluşan *Almanya Tarihi* bu tür bir yaklaşımın ürünü. *Almanya Tarihi* Durkheim'ın *Année sociologique*'inde olumlu eleştiri alıyor, ancak Alman tarihçileri eseri "maddeci" (materialist) ve "indirgemeci" (reduksionist) buluyorlar. Fakat tarihçilerin Lamprecht'te yüklenmelerinin ana nedeni Rankeci tarihi sorgulaması; onu aşma çabası içersinde oluşu.

1900 dolaylarında Alman tarihçileri Ranke'den öteye gitmeye pek yanaşmıyorlar; cesaret edemiyorlar. Max Weber, protestanlık ve kapitalizm üzerine çalışırken benzer konulara eğilen Alman meslektaşlarından yararlanıyor. Bunların en önemlileri ekonomi ve teoloji kürsülerinde olan Werner Sombart ve Ernst Troeltsch.

Lamprecht'in Almanya'da sosyal tarih atılımının ses verdiği, yankı uyandırdığı söylemek güç. Ancak Amerika ve Fransa'da sosyal tarihin önü açık.

Amerikalı tarihçi Frederick Jackson Turner 1890'larda siyasal tarihinin egemenliğine karşı başkaldırıyor. İnsan faaliyetlerinin her alanının kapsanması gerektiğini vurguluyor ve sosyal yaşamın herhangi bir kesiminin diğerlerinden arındırılarak anlaşılamıyacağını söylüyor.

Turner, Ratzel'in beşeri coğrafyasından esinleniyor. Amerikan Tarihi'nde Sınırın Anlamı "The significance of the frontier in American History" başlıklı denemesi geniş yankı uyandırıyor; tartışılıyor.

Turner bu eserinde belli bir coğrafi ve sosyal çevrede Amerikan kurumları-

nın yorumunu getiriyor. Başka bir eserinde New England ya da Middle West gibi kendine özgü ekonomik kaynakları ve çıkarları olan bölgelerin Amerikan tarihindeki önemini vurguluyor.

"Yeni Tarih" (the new history) diye adlandırılan tarihin bir başka savunuru Turner'ın çağdaşı James Harvey Robinson. Robinson'a göre "yeni tarih" sosyal yönelimleri olan, sosyal bilimlere açık bir bilim dalı. Keza, Charles Beard Turner'den etkilenen bir başka tarihçi.

Özellikle 1920'lerden sonra sosyal tarih Amerika'da etkin bir konum elde ediyor. 1927'de yayına başlıyan Arthur Schlesinger, Snr,'ın çok ciltli *Amerikan Yaşamının Tarihi (History of Amerikan Life)* bunun somut örneği.

20. yüzyılın başlarında tarihçileri ve sosyal bilimcileri karşı karşıya getiren en önemli gelişmelerden biri iktisatçı François Simiand'ın tarihçilere yönelttiği eleştiri.

1903 yılında Simiand yeni yayına giren *Revue de Synthèse historique* dergisinde pozitivist tarihçi Seignobos'un iki yıl önce yayımlanmış *Sosyol Bilimlere Uygulanan Tarihsel Yöntem* (*La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*) adlı eserini eleştiriyor. "Tarihçi kabilesinin idolleri" (les idoles de la tribu des historiens) diye nitelediği, siyaset idolü, birey idolü ve kronoloji idolüne karşı çıkan Simiand, olay tarihine (histoire evenementielle, ya da menkıbevi tarih) geleneksel vurguyu gereksiz görüyor.

Ünlü pozitivisit tarihçi Charles Seignobos, verdiği yanıtta tarihin tekilin bilimi olduğunu söylüyor. (l'histoire est la scince de ce qui n'arrive qu'une fois). Oysa Simiand, insan olgularının incelenmesi pozitiv bir bilim çatısı altında oluşturulacaksa, tekil olaylardan ayrılıp tekrarlayan olaylara yönelinmesini, arizi olan bir kenara bırakılarak düzenli olana bakılması, bireysel olan elimine edilerek sosyal olanın benimsenmesi gerektiğini vurguluyor. Diğer bir deyişle tekilin, ya da özgün olanın değil, tekrarın, düzenlinin bir bilimi olabiliceğini ileri sürüyor.

Oysa bilimsellik adına genellemenin reddi bu dönem tarihçilerinin, profesyonel tarihçiliğin ana eğilimi.

Simiand'ın fikirleri bir nesil sonra tarihçiler arasında yankı uyandırıyor. 1920'lerde Strasbourg Üniversitesi'nin iki profesörü yeni tür bir tarih arayışını benimsiyorlar. Bu iki tarihçi *Annales d'histoire économixue et sociale*'i çıkaran Lucien Febvre ve Marc Bloch.

Lamprecht ve Turner gibi Febvre ve Bloch da siyasal tarihe başkaldırıyorlar. Siyasal tarih yerine "daha geniş ve daha insancıl bir tarih" arıyorlar. Tüm insan faaliyetlerini kapsayacak ve olay anlatımına daha az yere verecek; yapıların analizine yönelecek bir tarih özlemi duyuyorlar. Bundan böyle "yapı" ya da "strüktür" sözcüğü Fransız tarihçiliğine damgasını vuruyor. Bu doğrultuda Febvre ve Bloch tarihçilerin yan disiplinlerden çok şey öğrenmeleri gerektiğini söylüyorlar.

Febvre, Lamprecht gibi, özellikle sosyal psikoloji ve beşeri coğrafyayla ilgileniyor. Ratzel'i okuyor. Ancak Fransız coğrafyacı Vidal de la Blache'ın daha iradeci (volontarist) görüşlerini yeğliyor. Bloch ise Durkheim sosyolojisine ya-

kın ilgi gösteriyor. Durkheim'ın "sosyal dayanışma" ve "kollektif temsil" görüşlerini, karşılaştırmalı yöntemini benimsiyor. Bloch 1944'te Almanlar tarafından kurşuna diziliyor. Febvre II. Dünya Savaşı ertesi École des Hautes Études en Sciences Sociales'ın başına geçiyor; Fransız tarihçiliğini ve sosyal bilimciliğini yönlendiriyor.

Febvre'in bıraktığı yerden Fernand Braudel devralıyor. Braudel tarih ve sosyolojinin özelikle yakın temas içerisinde olmaları gerektiğini vurguluyor. Her iki disiplinin mensuplarının insan deneyimini bütün olarak görme çabası içersinde olduklarını söylüyor. Braudel'in *Akdeniz*'i bir total tarihtir (histoire globale). Coğrafyayı, toplumu ve politikayı, yapıları ve olayları kapsayıcı niteliğiyle 20. yüzyıla damgasını vuran tarih klasiğini oluşturuyor.

1948'de kurulan École Des Hautes Études Fransız sosyologlarını, antropologlarını ve tarihçilerini aynı çatı altında biraraya getirerek güç olanı başarıyor. Ancak Fransız sosyal tarihçileri, Amerikalı meslektaşlarının tersine, sosyologlara oranla coğrafyacılarla daha yakın bir temas içersindeler.

Fransa ve Amerika sosyal tarihin uzun bir süredir ciddiye alındığı ve sosyoloji ile tarihin dirsek temasını yitirmediği iki ülke. İngiltere'de ise sosyal tarih iktisat tarihinin peşi sıra sürükleniyor. J.L ve Barbara Hammond, Jane Harrison İngiliz sosyal tarihinin öncüleri arasında yer alıyorlar.

Yüzyılımızın ortalarına gelindiğinde sosyal tarih çalışmaları sosyologlara da tarihsel açılım için esin kaynağı oluşturabilecek hatırı sayılır bir birikim oluşturuyor. 1950'lerde, özellikle 1960'larda tarih ile sosyoloji tekrar barışıyor.

1954'te iki Amerikalı sosyolog, Cahnman and Boskoff, "tarihsel dokümanların sosyolojik incelenmesi" için bir komite kuruyorlar. Bu komitenin kuruluş nedeni tarihle ilgilenişleri nedeniyle büyük bir yalnızlık içersinde olmaları.

Sosyologların tarihe ilgisi Talcott Parsons'la daha da pekişiyor. Sosyal değişimin evrimci modeline ilgi duyan Parsons bu dönemde Amerikan sosyologlarınca yazılan en tanınmış tarih monografileri diye bilinen iki tezi yönetiyor: Bunlar Robert Bellah'ın *Tokugawa Dini (Tokugawa Religion*, 1957) ve Neil Smelser'in *Sanayi Devriminde Sosyal Değişim* (*Social Change in the Industrial Revolution*, 1959). İlki protestan etiğinin Japonya'daki karşıtını, diğeri 19. yüzyıl başlarında Lancashire dokumacılarında aile yapısını ve çalışma koşullarını inceliyor.

1950'lerde ivme kazanan tarihsel sosyoloji giderek yandaş buluyor. S.M. Lipset'in *İlk Yeni Ulus*'u (*The First New Nation*, 1963), Charles Tilly'nin *The Vendée*'si (1964), Barrigton Moore'un *Diktatörlük ve Demokrasinin Sosyal Kökenleri* (*Social Origins of Dictatorship and Democracy*, 1966) ve Immanuel Wallerstein'in *Modern Dünya Sistemi* (*The Modern World-System*, 1974) Amerika'daki tarihsel sosyoloji örneklerinden birkaçı.

Bu arada sosyal antropologlar da tarihle barışıyor. Eric Wolf'un *Köylü Savaşları* (*Peasant Wars*, 1969) ve Anton Blok'un *Bir Sicilya Köyünün Mafyası* (*The Mafia of a Sicilian Village*, 1974) bunlardan iki örnek.

Sosyologların ve antropologların tekrar tarihe yönelmelerinin nedenlerinin

başında hızlanan sosyal değişimin sürece eğilme gereğini gündeme getirmesi geliyor.

Öte yandan, 1920'lerden beri geçen zaman içersinde, aktörlerin eğilimini ya da durumun aktörlerce tanımını göz önünde bulundurmaksızın sosyal yaşamı dışardan incelemenin getirdiği sakınca gibi, fonksiyonalist yaklaşımın bir dizi yetersizliği ortaya çıkıyor. "Fenomenologist", "sembolik enteraksionist" ya da ne ad verirsek verelim aktörün görüş açısıyla ilgilenen sosyologlar, geçmişe döneminin gözlükleriyle bakmaya alışmış tarihçilere fonksiyonalitlere oranla çok daha yakın geliyorlar.

Sosyal antropologlar ise inceledikleri halkların, insanların kavramlarına ilgilerinin devam etmesine rağmen, son dönemlerdeki hızlı sosyal değişimin nedeniyle, sosyologlar gibi, zaman içersinde değişim sürecine daha fazla eğiliyorlar.

Bu arada tarihçiler de sosyal tarihe dönmeye ve sosyolojiyle yakından ilgilenmeye başlıyorlar. Bu dönüşe sosyolojik bir açıklama getirirsek; hızlı sosyal değişim döneminde kendilerini yönlendirme çabası içersinde olan tarihçiler sosyal geçmişe daha yakından bakma gereği duyuyorlar. 60 sonrası Türk tarihçiliğinde de bu eğilim belirgin olarak izleniyor.

* * *

Siyasal tarihin egemen olduğu dönemlerde sosyal tarih siyasetin dışlandığı tarih olarak tarif edilir. Bu tür kalıntı (residual) tanım bugün artık anlamını yitirmiş durumda. Kalıntı sosyal tarih çoğu kez "omurgasız"lıkla eleştirilir. Bir yapı bütünlüğünden yoksun, anlatımcı olsun analitik olsun, geçmişte sosyal yaşamla ilgili bir dizi bilgileri anlamlı bir tanımda bütünleyici bir araçtan yoksun oluşu nedeniyle eleştirilir.

Bu alana giren tarihçiler sosyoloji ve sosyal antropoloji kavramlarını ve yöntemlerini son zamanlarda yoğun bir biçimde kullanırlar. Bir kısmı, ilginç, disiplinler arası ilişkilerde sık görüldüğü gibi, sosyologların ve antropologların terkettikleri bir dönemde "işlev", fonksiyon kavramını benimsemektedirler. Birçok tarihçi bugün, sayım erdeminin giderek sosyal bilimcilerce gözden düştüğü ya da tartışıldığı bir ortamda, iktisat tarihi kökenli, özellikle "yeni iktisat tarihi" (the 'new economic history') ya da "klimotre" (cliometrics) denilen alanlar doğrultusunda kantitatif, niceliksel yöntemlere ilgi duyuyorlar.

"Sosyal yapısal tarih" (social structural history) (Laslett, 1968) ya da "toplum tarihi" (the history of society) (Hobsbawn, 1971) ya da başka bir başlık altında olsun, sosyal tarih çok daha pozitif, belirleyici bir tanım gerektiriyor. Ancak sosyal tarihin tanımdan yoksun oluşu tarihçiye bir başka özürlük duygusu veriyor. Tarihçinin önünü açıyor, tarihe yeni boyutlar kazandırıyor. Tarihçi sürekli sorgulayıcı konumunda... Tanımların dar kalıplarını aşıyor; tarihe yeni alanlara açıyor. Tanım tarihçi için bir bilimsel denetim aygıtı. Tarihin mekânını genişletmek ise bu denetimi sürekli sorgulamak, yeni tanımlara olanak verecek biçimde açılımlara yöneltmek olası.

* * *

Sosyal tarihin sosyoloji ve tarihle olan bağlantısını zaman içinde görmek, bir anlamda tarihyazıcılığının tarihine bakmak bu yazının ana hedefi. Ancak Türkiye'nin gündemindeki sosyal tarihçilik üzerine de birkaç satır ekleme gereği duyduk.

Türkiye'de sosyal tarih çoğu kez kavramsal çözümlemeler düzeyinde kalmış. Son 150 yılın tarihi "gelişme iktisadı"nın verileri ışığında "kapitalistleşme süreci" olarak görülüyor. Çoğu kez kapitalizmin türdeş yapısı Türkiye özelinde de aranıyor. "Tek doğrultulu" (unilinear) bir tarih anlayışı sınıfsal katmanları Batı örneği doğrultusunda belirliyor.

Oysa sosyal tarih geçiş toplumlarında zaman ve mekândan arındırılarak ele alınamaz. Geçiş sorunsalları ülkelere özgü farklılıklar gösterebilir. Her ne kadar kapitalizm mekanı küçültür, türdeş kategoriler oluşturursa da, kapitalizm öncesi toplumsal kuruluşlar farklı yapısal özellikler gösterirler ve bunları üstünkörü genellemek tarihin engebeli yolunu düzleme anlamına gelir.

Türkiye'nin son 150 yıllık tarihi geçiş sorunsalları ışığında ele alınmalı. Türkiye gibi kapitalizmi geç yakalayan ülkelerde durağan ile değişkenin birlikteliği Batı'ya oranla çok daha baskın.

Türkiye'de sosyal tarih alanında neler yapılmalıdır? Bir sosyal tarih yazımı ne tür sorunları gündeme getirir? Siyasal tarihle sosyal tarihinin ilişkileri hangi düzeyde kurulmalıdır? Tüm bu soruların yanıtı onyıllarca sürecek bir birikimde yatmakta. Türkiye, gelişkin bir tarih geleneği olmasına karşın, sosyal tarih alanında uzun bir yol kat'etmek zorunda.

Sosyal tarihin toplumun tüm katmanlarını kapsamadan, maddi kültür yanı sıra "zihniyet" boyutlarını içermeden ele alınamaz. Bu nedenle tarihi "yeni tarih"in gündeme getirdiği "topyekün" bir açılımla ele almak gerekir. Marjinallerin tarihinden kadın, aile, çocuk tarihine kadar çok değişik girdi sosyal tarihinin yörüngesini oluşturur. Sosyal tarihin birçok alanına 19. yüzyılda marjinal tarih olarak bakıldığı unutulmamalıdır.

Nüfus ve mekân sosyal tarih için son derece gerekli girdiler. Nüfusbilimsel tarih ve mekân tarihi olmaksızın üretim sürecinde insan mekan ilişkisini yakalamak olanaksız. Bugün hâlâ saygın tarih araştırmalarında İstanbul'un 16. yüzyıldaki nüfusu 200.000 ile 1.000.000 arasında gidip gelmektedir. Nüfus ve coğrafya, tarihin birçok alanında belirleyicilik kazanıyor. II. Meşrutiyet yıllarında Manisa'da tarım işgücü gündelik 34 kuruşa kadar çıkar iken, aynı aylarda Urfa'da 1 kuruşluk işgücüne rastlanıyor. Emeğin akışkanlığı, gelenek-görenek bir yana bırakılırsa, ulaşım ve iletişimle son derece yakından ilgili. Gerek iç göç, gerekse dış göç Malthusien unsurları açısından emek tarihi için ilginç sonuçlar doğuruyor.

Nüfus tarihçiliği kaçınılmaz olarak medikal tarihi gündeme getiriyor. Çocuk ölüm oranının % 50-60 gibi yüksek oranlara ulaştığı ortamlarda kıt emekli toplumlar oluşuyor. Nitekim Osmanlı'nın ekonomik gelişme sorunlarının başında emek kıtlığı geliyor. Küçük üreticilik çoğu kez nüfus sorunlarıyla yakından ilgili.

Halk sağlığına yönelik medikal tarih emek tarihine ilginç katkılarda bulunacağa benzer.

Ailę tarihçiliği emeğin üretim ve tüketim ortamını çiziyor. Ailenin yapısal dönüşümleri tüketim birimlerini ve faal işgücünü belirliyor. Çocuk sayısı, çocuk işgücünün üretime katkısına göre değişik sonuçlar doğuruyor.

Yerel tarihçilik, kent ve kır tarihçiliği insan-mekân ilişkisini sağlıklı bir biçimde belirlemeye yönelik. Bu nedenle sosyal tarihinin kaçınılmaz uzantıları olarak görülüyor. Emek tarihiyle ilgili en değerli bilgileri bugün hâlâ Osman Nuri'nin *Mecelle-i Umur-ı Belediye*'sinden elde ediliyor.

Zihniyet tarihi, özellikle kapitalizm öncesi toplumlarda üretimle yakından bağlantılı bir tarih. Ahilikle loncaların ilişkisinde olduğu gibi üretimin bu tür toplumsal yapılarda tinsel bir boyutu da oluyor. Tarikatla üretim ilişkileri bugün bile ülkemizde zaman zaman gündeme geliyor. Adetler, alışkanlıklar, hurafeler ve benzeri bir dizi maddi üretim dışı faktör üretim ve tüketim örüntülerini yönlendirebiliyor. Örneğin üretimi son derece ucuz domuz eti tüketimi bu bağlamda ele alınabilir.

Ve nihayet bilim-teknoloji tarihi emek tarihine yol açacak alanlar arasındadır. Teknoloji üretimi ve transferi emeğin üretkenliğini yakından ilgilendiriyor. İşgücüne bilgi-beceri aktarımı ise eğitim tarihine, özellikle mesleki eğitime yönelmeyi gerektiriyor. Meslek okulları, çırak mektepleri üretken emeğin geçiş odakları.

Sosyal tarih son derece karmaşık bir yumağın bireşimi. Bu, özellikle geçiş toplumlarında daha da sorunlu hale geliyor. Bu nedenle emek tarihçiliği sağlam bir sosyal bilim birikimine yaslanmayı gerektiriyor.

Tarih bir sosyal bilimdir. Tarihçi ise farklı sosyal bilim girdisini potasında eriten kişi. Sosyal tarihçi yukarda belirtilen ve insan bilimleri diye tanımlayabileceğimiz bilgi yığınını düzenli ve anlamlı bir bütünselliğe kavuşturan kişi. Bir sosyal bilimci.

İLETİŞİ

Günümüz Tarihçiliğinden Bir Örnek: Simon Schama

Halil Berktay

Simon Schama'yı Sunarken

Bilinen gerçek: Batı tarihçiliğindeki gelişmeler Türkiye'nin aydın kamuoyuna hayli gecikmeli biçimde yansıyor. Tarih Kurumu'nun evrensel tarihe ilgisi çok zayıf; ta 1940'lardan bu yana, Vladimirtsov ya da Ostrogorsky gibi seçkin çeviri basımları, bir elin parmaklarıyla sayılacak kadar. TTK dışındaki özel çabalarla, Henri Pirenne'in 1920 ve 1930'lardaki bazı önemli eserleri olsun, Marc Bloch'un 1940'ların başındaki sentez ve düşünceleri olsun, ancak 1980'lerin başları ve ortalarında dilimize kazandırıldı. Birkaç yıl önce dünyaya gözlerini yuman Braudel'in, 1940'ların sonları ve 1950'lerde ortalığı altüst etmiş olan *Akdeniz*'inin yanısıra, artık bilimsel yaşantısının sonuna gelmiş bulunan Georges Duby'nin (daha çok Ortaçağda aşk, evlilik ve kadınlar ile ilgili) bir bütünsel çalışması ile bazı makaleleri de, keza son bir-iki yıl içinde yabancı dil bilmeyenlerce okunabilir oldu. 20. yüzyılın ikinci yarısında Fransız *Annales* ekolünün yanısıra mesleğin en ön safında yer alan İngiliz Marksist tarihçilerinden, bir tek Hobsbawm'ın birkaç kitabı ve Hill'in 1940'ta yazılmış ince bir risalesi var ortada, bir de -hala- 1950'lerde cereyan aden *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş* tartışması (oysa bizatihi bu konuda dahi, o zamandan bu yana köprülerin altından ne sular aktı). Ve tabii bu çevirilerin "kalite"si, apayrı bir konu.

Bu koşullarda, günümüzün "genç" (yani orta yaşlı) tarihçileri arasında kendinden en çok söz ettirenlerden olan Simon Schama'nın, henüz ülkemizde hemen hiç tanınmamasına belki şaşmamak gerek. Oysa bir kere Schama'nın kariyeri olağanüstü yoğun: 1945 (Londra) doğumlu; Cambridge Üniversitesinde okuyup, orada daha 1966'da Christ's College *fellow*'ları arasına giriyor ve zamanla Tarih Programı Yöneticisi oluyor; 1976'da Oxford Üniversitesinin Brasenose College'ının *fellow*'luğuna ve bu üniversitede öğretim üyeliğine geçiyor; 1980'den bu yana ise ABD'de, Harvard Üniversitesinde profesör (Oxford, Cambridge ve Harvard'dan aşağı kurtarmıyor yani), aynı zamanda Avrupa

Araştırmaları Merkezi'nin üst düzey mensupları arasında. Bundan daha önemlisi, uluslararası alanda Schama'nın adı, tarihyazıcılığındaki büyük bir ruh ve atmosfer değişimiyle: *longue durée*'yi vurgulayan sosyo-ekonomik tarihe karşı siyasal tarihin ve analitik tarihe karşı analizi ancak satıraralarında içeren bir *narrative*'in (anlatı ya da öykülendirmenin, düpedüz hikaye anlatır gibi tarih yazmanın) geri gelmesiyle, hemen hemen özdeşleşmiş bulunuyor. Nerdeyse "Lawrence Stone bu dönüşün teorisini kurdu, Schama ise uygulayarak başarısını kanıtladı" diye ifade edilebilecek bir durum var ortada. Sözkonusu başarı, en çok Schama'nın, *Patriots and Liberators* (1977), *Two Rothschilds and the Land of Israel* (1978) ve *The Embarrassment of Riches*'dan (1987) sonra yazdığı dördüncü büyük kitabı olan *Citizens*'da somutlanıyor. *Citizens*, Fransız devriminin 200. yıldönümü çevresinde kopan yayıncılık fırtınasınınve bu arada 1789'a ilişkin "revizyonist" (yerleşmiş yargıları gözden geçirici) yorumlar dalgasının en büyük üne kavuşmuş ürünü: Bir kere devrimi, modernleşmenin yolunu tıkadığı öne sürülen bir *ancien régime*'i yıkma mücadelesi olarak değil, mutlakiyet döneminde çoktan uç vermiş bir "modernite"ye halkın reaksiyonunun ürünü olarak yorumluyor; ikincisi, "devrimci şiddet"in bir "cezalandırma gösterisi"ne dönüşmesine karşı çok sert tavır alıyor ve bir noktadan öteye hiç de gerekli olmadığını savunuyor. Biçim olarak *Citizens*, tek bir dipnot içermeyen, hemen tamamen kronolojik ve aynı zamanda son derece dramatik bir anlatım: Tarihin aktörleri ete kemiğe bürünmüş olarak karşımıza çıkıyor; kral tereddütler içinde kıvranıyor; Orleans'da Terörden saklanan birbirine aşık iki genç soylu, Amerika'ya kaçmak için gemi beklerken, her gece ayrı bir evde kalarak sevişmeyi sürdürüyor; yaşlı Lafayette gururunu sarınıyor, af beklediği hücresinde; Pennsylvania'da, sürgüne alışmış Fransızlar *log cabin* (tomruklardan yapılma Vahşi Batı kulübesi) yaşantısının kırsal asudeliğine kendilerini kaptırmışken, ormanın içinden, Eski Dünyanın sofistike günahkarlığının olanca iğvasıyla, silindir şapkasını sallaya sallaya Talleyrand çıkageliyor. Bu özellikleriyle *Citizens*, büyükçe bir tuğla boyutlarında (Dizin dahil 948 sayfa; bunun içinde yalnız 27 sayfalık bir Bibliyografya var -875 sayfayı ise ana metin kaplıyor) olmasına karşın, su gibi okunur ve pek az tarihçiye nasip olan bir popülariteye kavuşur, habire yeni baskı yapar, 1989'da *Yorkshire Post*'un Yılın Kitabı ödülünü ve 1990'da NCR Kitap Ödülünü kazanırken, devrime yaklaşımı nedeniyle sert eleştiriler almaktan da geri durmuyor.

Toplum ve Bilim'in historiyografi özel sayısı için Schama'yı biri röportaj, biri makale, akademik olmayan iki çeviriyle tanıtmak istedim. İngiliz Komünist Partisi'nin gayriresmi teorik organı olan -ve şu sıralarda maalesef kapanmak üzere bulunan- aylık *Marxism Today* dergisi adına, yayın kurulundan ve İngiltere'nin en duyarlı kadın/Marksist/feminist gazetecilerinden Beatrix Campbell'in yaptığı röportajda Schama, hele bu kadar hızla şöhret yapan büyük akademisyenlerde az görülen bir tutumla, bu eleştirilerin belirli bir haklılık payı taşıdığını kabul ediyor ve eserine, tarihçiliğine tahlilci bir tarzda bakmaya çalışıyor. (Küçük bir not: Bu röportajın "1789 Vesaire" diye Türkçeye aktardığım "1789 And All That" biçimindeki başlığı, çılgın bir mizah şaheserine: Sellar ve Yeatman'ın İngiliz okullarındaki tarih öğretimin hicveden *1066 And All That*'ine bir gönderme niteliği taşıyor.) Bu yakınlarda kendi yazdığı bir başka gazete yazısı ise, tarihçiliğe ilişkin bazı temel fikirlerini içerirken, bana öyle geliyor ki şahsen hiç ta-

nımadığım, yalnızca resimlerini gördüğüm ve bir kez televizyonda seyrettiğim ufak tefek Schama'nın olası karakter özelliklerini: sıcaklığını, habis olmayan arrogansını, dilin ve dramatizasyonun şehvetine düşkünlüğünü, abartmacılığını, tatlı ukalalığını da yansıtıyor.

1789 Vesaire

Harvard Üniversitesi tarih profesörü Simon Schama ile röportajı yapan: Beatrix Campbell

Yahudiler hakkında yeni bir tarih kitabı yazmak istemediğinizi söylüyorsunuz. Bunun size acı verebileceğini anlayabiliyorum; ama yeterli sebep mi bu?

Annem, Yahudiliğin tarihine daha fazla ilgi duymama çok üzülüyor. Belki de kendi yaşantımın ne kadarının Yahudice olduğunu ya da Yahudi dininden etkilendiğini kendi içimde yeterince çözebilmiş değilim. Çok ortodoks bir Yahudi olarak yetiştirildim. Sonra ortodoks inancımdan vazgeçtim; ama benim neslim açısından hayli tipik biçimde, tanrıya inancımı yitirdikten çok sonra da sadece kaşer yiyecekler yemeye devam ettim.

Benim olmayan kültürlerin tarihini yazmanın bana daha kolay geldiği çok açık. Kendimi işin içine nereye kadar katabileceğimi daha iyi kestirebiliyorum. Bütün bunlar, sırf Rothschild kitabımı (*Two Rothschilds and the Land of Israel*) yazarken yaşadıklarımın sonucu da olabilir, tabii. Bu tür bir Yahudi geçmişiyle ilişkimi netleştiremedim bir türlü. Bildiğimiz bir tek şey vardı: Tahlillerimi habire yumuşattığımı hissediyordum.

Bir tarihyazıcılığı biçimi olarak anlatıyı ya da öykülendirmeyi cüretkar biçimde restore ettiniz. Herkesin herşeyde bir çıkarı olduğuna göre, ne hissediyorsunuz bu konuda? Bu biçim üzerinde ısrarınızın anlamı nedir?

Bu, hiç de başka biçimleri dışlayan bir vurgu değil; analitik tarihin entelektüel onurundan kesinlikle şikayetçi değilim.

Ama sizin yaptığınız böyle bir tarihçilik...

Bazı tarihçiler geçmişle içli dışla olmak isterler. Onları geçmişe çeken şey, kendi yaşamlarından önce meydana gelmiş olayların tanıklığı hissidir. Başkalarıyla zaman ve mekan içinde buluşmak beni daima çok cezbetti. Ben bilimsel bir açıklayıcının ruhundan çok, bir mezar gezginin ve öykü anlatıcısının ruhuna sahibim.

Anlatı biçimini benim için o kadar önemli kılan husus, kültürel bellek sorunudur. Bunun ardında belki de, güncelliğe son derece müptela bir ülkede (ABD -ç.n.) yaşıyor olmam yatıyor. Horatius bir yerde, kendilerini yitiren kültürlerin çocuklaştıklarını söyler.

Kendimi akademik dergilerin alışılmış kalıplarının ötesine geçmek isteyen insanlar fasilesinden saydığım, doğru. Amerikan Tarih Derneğinin kongreleri-

ne 5000 tarihçi katılıyor; bunların hepsi, yalnızca mesleğin bugünkü sopalama hiyerarşisi çerçevesinde birbirlerinin dipnotlarını didiklemekle ilgili. Bunu son derece umut kırıcı buluyorum.

Tarih yazmanın özgüllüğü, bizi bütün bu ölüp gitmiş insanlarla ilişki içine sokmasında yatar. Onlara ilişkin bazı hususlar, tekrar kucaklanması olanaksız biçimde uzaktır bizden - örneğin dişağrısını nasıl duyumsadıkları ya da doğal hukuka nasıl baktıkları gibi. Ama başka bazı yönleriyle hiç de uzak değildirler bizlerden; biz onların çocuklarıyızdır. Aradaki ilişkinin bu habire yeniden ölçülmesi ve değerlendirilmesinin iç gıcıklayıcılığıdır,cezbeden insanları.

Citizens'a yöneltilen eleştiriler içinde gerçekten bozulduklarım, "Bu bir öykü olduğuna göre, herhangi bir argümanı olamaz" diyenlerdi. Aslında Marksist tarihçiler, liberalizme ihanet ettiğimi düşünenlere göre çok daha cömert davrandılar. Özellikle öykülendirmeyi yeğleyişim konusunda çok cömert davrandılar; buna karşılık devrime ilişkin söylediklerimle cepheden kapışmaktan geri durmadılar.

Kitabın temel argümanı hakkında, yani kan ve ölüm ve devrimci terör konusundaki yaklaşımı hakkında bugün ne düşünüyorsunuz - bütün bunlar çağdaş siyasaya müdahalenin kaçınılmaz sonuçlarıysa?

Kitabı yazmaya başladığımda, devrimin getirdiği cezalandırıcılıklar sorununa kendimi bu kadar kaptıracağımı bilmiyordum. Esas tartışma koparacağını düşündüğüm sorun, *ancien régime*'in yanlış anlaşıldığına ilişkin tezimdi.

Devrimci retoriğin eziciliği hissi bir yana; çoğulcu bir siyaset olanağına ne kadar erken sırt çevrildiğini görmenin beni bu denli üzüp düşündüreceğini bilemezdim.

Bastille'in zaptının ifade ettiği şiddeti tamamen meşru görüyorum. Alt tarafı bunun biricik alternatifi, kralcı bir askeri darbeydi. Öte yandan şiddet gösterisinin, gösteri amaçlı şiddetin nasıl ortalığı kapladığını görmekten çok büyük bir tedirginlik duydum.

İnsanlar giderek cezalandırma gösterileri tezgahlamayı öğrenmişler. Bu beni sandığımdan çok daha huzursuz etti. Bu yüzden "şiddet devrimin ta kendisiydi" cümlesine yer verdim; şimdi buna pişmanım. Ama Eylül katliamları hakkında, 1792'de Tuileries sarayının ele geçirildiği gün olup bitenler hakkında, cezalandırıcılığın trajik vazgeçilmezliği hakkında yazdıklarımdan en ufak bir pişmanlık duymuyorum.

Bugün Orta Avrupa'nın yeniden çoğulcu siyasal hayata dönüşü sürecinde benzer problemlerin belirdiğini görebiliyoruz. Siyasal ideolojinin politik bakımdan köleleştirici değil de politik bakımdan özgürleştirici olabileceği duygusunun özgünlüğünü insanlara nasıl yeniden kazandırabilirsiniz? Bugün Doğu Avrupa'nın önemli bir kesiminde olan şudur: Kendilerini aynen 1920'ler ve 30'ların kalıbına sokuyorlar, köylü partileri, etnik partileri, dinsel partileri, Yahudi aleyhtarı partileriyle. Kitabım çıkarken bunun böyle olacağını görmeye başlamıştım.

Bence anlatınızın asıl önemli yanı, kamusal söyleme ve kamusal alana, bir kamunun kendi kendini görmeye ve duymaya başladığı mekana ilişkin vurgunuz. Ama kandökücülüğe ilişkin bölümler tüyler ürpertici bir tarzda öne çıkabiliyor. Bilinçaltı önceliklerinizi hakkında bugün ne düşündüğünüzü doğrusu biraz merak ediyorum. Kan dökmenin ve bağırsak deşmenin dehşet vericiliği konusundaki duyarlılığınız, sizi monarşiyi ve eski düzeni kayırdığınız suçlamasına açık kılıyor.

Bu konuda da hafif bir hüzün duyuyorum. Eğer baştan yazacak olsam, kağıda döktüğüm her şeyi alıkoyardım. Ama bunların, o zamanlar sıradan insanların ne kadar karanlık alternatiflerle yüzyüze bulunduklarının daha fazla vurgulanması yoluyla biraz daha dengelenmesi gerektiğini düşünüyorum.

Yani böyle bir nosyon o kadar da net değil, değil mi?

Sanki net olarak konacakmış gibi başlıyor da, sonunda kabul ederim ki öyle olmuyor. Ama gerçekte olduğumdan çok daha muhafazakarmışım gibi görülmeye adamakıllı bozulduğumu belirtmeliyim. Bir çeşit ortanın solcusuyum ben. Ne çeşit, pek emin değilim, ama öyleyim işte! Bu şiddet ve kandökümü sorununu cepheden göğüsleyip de oradan başka şeylere geçersek, bunun daha iyi olacağı inancındayım.

Hollanda hakkında yazdığınız *The Emberrassment of Riches* kitabınızın havası bambaşka. Orada "kapitalizmin kabul edilebilir çehresi", başarılı olmuş bir burjuvazi anlatılıyor.

O kitapın çok belirgin bir eksikliği, Hollanda İmparatorluğunun inanılmaz derecede zalimane tarihçesine ilişkin bir bölüm, ki bir gün bunu da anlatabileceğimi umuyorum. Hollanda bana daima hafif cansıkıcı fakat son derece rahat gelmiştir. Sunuşumun Hollanda'nın içinde olup bitene ilişkin bölümü belki bir parça fazla idealize edilmiş bir tablo çiziyor, sıradanlığın verdiği doyum konusunda. Ama bu bir öykülendirme değil, bir geçit resmi daha çok.

Daha radikal kültür tarihçilerinden, onların tarihe bakış ve tarihyazımı tarzlarına kazandırdıklarından birşeyler alıyor musunuz?

Hem de çok şey alıyorum.

Mesela ne, somut olarak?

Konusuna bağlı. Örneğin Natalie Davis'i (Zemon -ç.n.) alalım: Birilerinin sembolik yaşamın canlı bir güç, toplumsal bir enerji olarak ne büyük önem taşıyabileceğini görmesi, tam anlamıyla yıldırım çarpmışa çevirdi beni. E.P. Thompson'un *The Making of the English Working Class*'inden de çok etkilenmiştim.

Feminist tarihçiliğin tarihe katkısı nedir?

Daha önce hiç farkında olmadığımız bütün bir dünya yarattı bize. Kazandırdıklarını abartmanın nerdeyse olanaksız olduğunu düşünüyorum.

Özel olarak sizinki gibi bir tarihçiliğe ne katıyor?

Beni eğittiğinin, çok daha bilgili kıldığının fazlasıyla farkındayım. Özellikle tablolara bakarken; eskisinden çok daha duyarlıyım bazı olağanüstü ayrıntılar konusunda. Örneğin, XV. Louis'nin günübirlik metreslerinden birine ilişkin uçuk görüntüler gibi. Tablonun bir mülk olduğunun ve resmettiği kişinin de mutlak surette mülk edinilmiş olduğunun, geçerli cinsel erotik töreler çerçevesinde alınıp satılabilir bir mülk olarak resmedildiğinin bilincine vardım.

Daha genel bir şey sormak istiyorum. Bir tarihçi olarak ve aynı zamanda edebiyata ilgi duyan, edebiyat alanında eser vermek isteyebilecek bir kişi olarak, unutturulmak istenmişler için ve unutturulmak istenmişler hakkında tarih yazmanın problemlerini nasıl göğüslüyorsunuz? Köleler hakkında, örneğin?

Geride en küçük bir kayıt bırakmamış olanları, yazamazsınız maalesef. Ama bir zamanlar tarihsel kanıt olarak kabul görmeyen türkülere eğilirseniz örneğin, yapabilirsiniz gene de. O zamanlar neyin tarihsel kanıt olup neyin olmadığına, beyazların üniversitelerindeki profesörler karar veriyordu.

Şimdi de biraz edebiyattan söz edelim. Tarihi bırakmak istediğiniz oluyor mu?

Hayır. Bundan sonraki kitabım çok seçkinci olacak, dipnotlarıyla vb. Tarihten asla vazgeçmek istemiyorum ve vazgeçilmemesi gerektiğini düşünüyorum.

***Dead Certainties* kitabınızda yaptığınız gibi edebiyatla oynamak doğru mu? Neden doğrudan edebiyata geçmiyorsunuz?**

Bir noktada bunu da yapmak isterim. Artık ondan sonra kendimi romancı sayacağımdan değil. Ama edebiyat yazıp da tarihçi kalabilmenin ve gerçek anlamıyla tarih eserleri vermeye devam etmenin mümkün olup olmadığını görmek isterim doğrusu. *Dead Certainties* kitabı, dokümantasyona ve icada ilişkin bazı sorular vazetmek amacıyla yazıldı. Bu kitabın bazı edebi ögeler peydahlamasının bir nedeni, hatırlamaya ve unutmaya ilişkin, ya da "burası" ile "şimdi" arasındaki ilişkiye eğilen bazı kitaplardan çok etkilenmiş olmamdır.

Tarih neye yarar?

İki şeye. Ki ben kendi hayatımda muhtemelen bunlardan yalnız birini yapabileceğim. Tanıklığa, öykü anlatmaya ve yeniden hayata döndürmeye. Bir de tartışmaya ve analize yarar.

Tarih bizi "yalnızca güncelin önemli olduğu" yolundaki duyumsayışımızn egzantrikliğinden kurtarmaya yarar.

İngiliz Komünist Partisi'nin teorik ve tartışma organı Marxism Today dergisinde (Temmuz 1991, s. 6-7) çeviren: Halil Berktay. Schama'nın metinde sözü edilen Dead Certainties kitabının başlığı, Türkçeye aktarılması çok zor bir kelime oyununu içeriyor. İngilizcede "to be dead certain" deyimi, "son derece kesin", "yüzde yüz kesin olmak" anlamına gelir. Dolayısıyla "dead certainties", "yüzde yüz kesinliklerin ölmüşlüğü" gibi, bu kavramla dalga geçen karmaşık bir çağrışım uyandırıyor. HB.

Tarih ve Gönlümüzün İmgelemi

Simon Schama

Sahne: Harvard'da bir seminer odası. Durum: Tarih lisansı yapmakta olan bir son sınıf öğrencisi, bitirme sınavından çıkmak tehlikesiyle yüzyüze olduğu için, şimdi bir sözlüye alınıyor. Soru: "Lütfen, İtalyanların Birinci Dünya Savaşı deneyimlerini İkinci Dünya Savaşına ilişkin deneyimleriyle karşılaştırır mısınız?" Öğrenci panik içinde; alnında boncuk boncuk ter taneleri. Sinirli bir şekilde karşılık veriyor: "Ne yani, *iki* savaş olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?"

Nedir bu tarih eğitimimizin başına gelen? Genel görünümü bir düşünün. Herodot'un öyküsüne başlamasından bu yana hiç bu kadar çok sayıda profesyonel -yani, ekmeğini yalnızca bu yoldan kazanan- tarihçi varolmadı yeryüzünde. Dev üniversitelerin lisansüstü programlarının tümen tümen yetiştirip ortaya saldığı Ph.D. sahiplerinin kendi yetiştirdikleri Ph.D. sahipleri, sayısı meçhul konferansları ve habire çoğalan enstitüleri dolduruyor. Tarihçiler evinin bir zamanlar insanın içine ferahlık veren salonlarının yeni yeni bölmelere ayrılması suretiyle, habire küçülen uzmanlık tabutlukları oluşturuluyor. Giderek daralan ve önemsizleşen konular hakkında, giderek daha çok şey bilinmekte: "1870-1934 Yıllarında Hollanda Margarin Sanayisinde İşçi-İşveren İlişkileri" (*History Workshop Journal*, 1990) gibi makaleler, hiç zorluk çekmeden yayımcı bulabiliyor.

Orta öğrenimdeki rezaletin bundan aşağı kalır yanı yok: öğrenciler, telefon rehberi kalınlığında ve okuması aşağı yukarı aynı derecede heyecan verici dünya tarihi ders kitaplarına dehşet içinde bakıp duruyor. Milyonlarca dolarlık yatırım, özellikle siyasal tercihlere göre oluşmuş ve kararlarıyla yeni bir eserin kaderini belirleyebilecek güçteki kitap seçim komisyonlarını "rencide etmeme"nin altın kural haline geldiği bir sektöre bağlanmış durumda. Hiçbir risk almamak amacıyla bu tür kitapların büyük kısmı, yayın kurulları, sıkıcı metin yazarları ve grafikerlerden oluşan bütün bir montaj bandı tarafından üretildikten sonra, burunlarını tutmaları ve gözlerini başka yana çevirmeleri karşılığı para alan başka bilim adamlarınca onaylanıyorlar. Tek bir elden çıkma ya da (benim talabelik günlerimin Nevins ve Commager'ı gibi) en fazla iki kişi tarafından yazılmış büyük tarihsel anlatıların, hayal gücünü harekete geçirme, her genç dimağda tarihin dramına karşı potansiyel olarak mevcut muazzam açlığı giderme yeteneğinin zerresi yok, bu seri imalat ürünlerinde.

Kendi adını ağzına almaya cesaret edemeyen ilham perisi Clio, tenzil-i rütbe edilerek yurttaşlık bilgisinin önemsiz bir dalının başına getirildikten sonra dahi, çeşitli yönlerden saldırıya uğramakta. Bir yandan, yerinden doğrulup Batı geleneğinin Hakikat-ı Ebediyye'sini terennüm etmesi emrediliyor; beri yandan, eğer kötü ve hain bir ruh olarak kalmak istemiyorsa, "çok-kültürlülüğü" benimsemesi, hem de derhal. Ve, arkalarında amansız polemiklerin yakıp yıktığı bir

çöl bırakmasalar ancak gülünç olabilecek ayrıntılar yüzünden kıyametler kopuyor -"köleler" mi, "köleleştirilmiş kişiler" mi denmesinin daha doğru olacağı gibi. Ama karşılıklı "Avrupa-merkezcilik" ve "Afrika-merkezcilik" suçlamaları, asıl önemli olan hususu tamamen ıskalamakta aslında: gerek ortaokul ve liselerde, gerekse üniversitelerde tarih, yalnızca bir takım belgesel kırıntılar ile suya sabuna dokunmayan bedahatin saklandığı bir yapıştırma defteri olarak kaldıkça, insanların hayal gücüne seslenme kapasitesini yeniden kazanamaz.

Geçmişteki tarih kitapları Avrupa'nın dinamizmini hiçbir bedeli yokmuş gibi göstermekle olayları ne kadar çarpıttılarsa, çok-kültürlülük adına dünya uygarlığına kolay ve kullanışlı bir kılavuz (iki sayfa Benin, iki sayfa da Mughallar) sunmaktan öteye geçemeyen yeni tarihler de, şu ya da bu halkın atalarının günahsız masumiyeti vaazlarıyla o kadar can sıkıcı olmak tehlikesini taşıyorlar. Öte yandan, okullarımızda bir bütün olarak tarih, neslinin tükenmesi olasılığıyla yüzyüze geledursun, Gertrude Himmelfarb gibi okka dört yüz dirhem araştırmacılar, asıl dipnotlarına, yokolma noktasına yaklaşan bir tür muamelesi yapmaktan geri durmuyorlar (Bayan Himmelfarb benim de yakama yapıştı geçenlerde, popüler bir okuyucu kitlesi için kaleme aldığımı açıkça belirttiğim, Fransız devrimi hakkındaki kitabım *Citizens*'da dipnot kullanmadığım için). Kendilerini Clio'nun gönüllü polisliğine atamış başka bazı kişiler ise, derhal alarm düğmesine basıyorlar. Her şeyden önce tarihçilere sürekli uyarı ya da eleştiri yağıyor: öznellikten, yorum yapmaktan kaçının. Gerçeğe ancak kümülatif ampirisizmin (olgular biriktiriciliğinin -H.B.) taş gibi sert yolundan geçerek ulaşılabileceği, sonunda bizi bekleyen kutsal ödülün ise soğuk ve berrak bir nesnellik olduğu söyleniyor. Tarihçinin yüzü öykü anlatıcısının sıcak heyecanını yansıtmamalı; bunun yerine, ihtirassızlığın maskesini takınması gerekiyor.

Oysa kendini tümüyle silmek ve olaylarla arasına çok mesafe koymuşluk taslamak, ne benim okul çocukluğu yıllarımda okuduğum tarihçilerin, ne de hatta günümüze kadar değerini koruyabilmiş büyük tarih metinlerinin belirgin özelliği değildi ve değildir. Benim sevdiğim ve hayran olduğum bilim adamlarının: Tudor döneminde manastırların lağvını, derslerinde ve yazılarında, İngiliz devlet kuruculuğunun bir zaferi olarak değil, trajik bir an olarak anlatabilen David Knowles'un; gerek Fransız ve gerekse Amerikan cumhuriyetlerinin siyasal yaşantısına alaycı bir gözle eğilen Glasgow'lu Denis Brogan'ın; Fransız Devrimini konu alan semineri, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Oxford'un kaotik görkemlerinden birini oluşturan Richard Cobb'un hepsi, zamanın bizden ayırdığı dünyalarda yaşayabilmek, sonra da "öteki"ne ilişkin bu deneyimin mahremiyetini eserlerinde yansıtabilmek, ona ses, renk ve tensellik kazandırabilmek noktasında, içgüdüsel bir yeteneğe sahiptiler.

Kendileri farkına bile varmadan zaman içinde yolculuğa çıkan bu kişilerin belki de en çılgını ise, papalığın büyük tarihçisi Walter Ullmann'dı. 1965 yazında bir gün, ortaçağ tarihi öğreneyim diye, Ullmann'ın Cambridge'de, Trinity Koleji'nin Nevile Avlusu'ndaki bir girişte, tavanarasında yer alan dairesine yollandım. Olağanüstü fırtınalı bir gündü; gökyüzünün kurşuni karanlığını, şimşeklerin çatallı dili ansızın aydınlatıyordu. Münzevi bir filozof olarak çekildiği hücresinde Ullmann, burnunun ucuna kondurduğu XII. Pius tarzı gözlükleri ha düştü ha düşecek vaziyette, akademik cübbesi East Anglia'nın rutubetinde yıllardır

giyile giyile kazandığı yeşilimtırak bir küfle pırıl pırıl, meşum ve iki büklüm oturuyor; birini söndürüp birini yaktığı ucuz sigaralarının külünü pantalon paçalarının içine silkerken, Cambridge ölçülerine göre bile korkutucu derecede egzantrik bir profil çiziyordu. Dışarıdaki fırtınanın giderek şiddetlenen operası eşliğinde, İmparator Konstantin'in Hıristiyanlığı benimseyişine ilişkin o acemice kompozisyonumu, vazifeşinas bir tarzda okumaya başladım. Bir noktada, tam ben imparatoru o faydacı kararına doğru adım adım yaklaştırırken, çok şiddetli bir gök gürlemesi oldu. Ullmann yerinden fırladı, pencereye koştu ve avazı çıktığı kadar bağırdı: "Bizans'ın ölüm çanlarını duyuyorum!"

Ve inanıyorum ki gerçekten duyuyordu da. Peki, yansıtmayı başardığı o inanılmaz dolayımsızlık hissiyle Ullmann'ın tarihçiliğine, çok mu zararı vardı bunun? Yüzyıllar arasında psikolojik bir köprü kurabilmesi, daha şaibeli bir bilim adamı ve daha zayıf bir çözümleyici mi kılıyordu onu? Doğrusu çok şüpheliyim bundan - tıpkı Whig'lere özgü ilerlemeci imanının Macaulay'a, ya da Fransa'nın demokratik kaderine duyduğu ateşli inancın Jules Michelet'ye pek fazla köstek olduğunu sanmadığım gibi.

Popüler tarihçiler ile mesleki etiketin resmi bekçileri arasındaki gerilimin, bizatihi çok eski bir tarihi vardır. Voltaire, Gibbon, Macaulay, Carlyle ve Trevelyan gibi en kalıcı değere sahip birçok tarihçi, yalnız akademik kurumların dışında değil, aynı zamanda o akademik dünyaya bilinçli bir şekilde meydan okuyarak eser verdiler. Gibbon, Katoliklik ile flört etmesinden öfkeye kapılan babası tarafından derhal Oxford'dan alındı ve zekasının çiçekleneceği Lozan'a yollandı. Ama "profesörlerin koyu ve sıkıcı dünyası"na ilişkin otobiyografik anıları, akademik yaşamın uyuşukluğuna yöneltilmiş en kahredici eleştirilerden birini oluşturur. "Akademisyenlerin o kendilerinden hoşnut kireçlenmişliği"ni en canlı bir şekilde dile getiren G.M. Trevelyan da, analitik tarihçilerin kendisini yıldırıp o harikulade imgeleminde mayalanmakta olan edebi tarihin vücut bulmasına engel olacaklarına inandığından, Cambridge'de, Trinity Koleji'ndeki mevkiini bile bile terketti. 19. yüzyılın büyük Amerikalı tarihçisi Francis Parkman sonunda Harvard'a profesör oldu. Ancak kürsüsü çiçekçilik dalındaydı.

Bu yazarların tümü için tarih, uzak ve karanlık bir diyar değildi; kendi kaygılarımıza acilen ve güçlü biçimde seslenen bir dünyaydı. Onların o dramatik dolayımsızlık duygusunu nasıl canlandırabiliriz? Birinci olarak tarihin, okul müfredatında kapatıldığı zindandan: sosyal bilgiler denilen o büyük, şekilsiz, faydacı disiplin içinde rehin alınmışlığından bir an evvel kurtarılması şarttır. Tarih, gerçek yüzünü bundan en küçük bir mahcubiyet duymaksızın deklare edebilmeli: Geçmişin olanca görkemli keşmekeşi, ipe sapa gelmezliği içinde incelenmesidir tarih; geçmişin geçmişliğinin, diksiyonunun kulağı yadırgatan müzikalitesinin doyasıya tadını çıkarabilmek zorundadır.

Bana göre çocuklarda tarihe ilgi uyandırmak için başvurulan eğitim araçlarının en kötüsünü, geçmiş yüzyılların deneyimini yassıltarak çağdaş gazete başlıklarına dönüştüren, Thomas Jefferson ya da Frederick Douglas ile soru-cevaplı röportajlara yer verirken bu şahsiyetleri kendi seslerinden yoksun bırakan, böylece tam da tarihi o kadar heyecan verici kılan bütün niteliklerin kanına giren o "tarih gazeteleri" oluşturuyor. Tarihin öykülendirme ve anlatım gücü,

hiç de medya haberleri gibi hap halinde sunulmasına bağlı değildir. Tam tersine: doğru ellerde, günümüzün çığrından çıkmış enformasyon dünyasının sunumlarına benzemesinden değil, benzememesinden güç alır. En iyisini G. M. Trevelyan söylemiştir: "Tarihin şiiri, bir zamanlar yeryüzünde, şu bize aşina gelen yerlere, bizim bugün olduğumuz kadar gerçek başka erkek ve kadınların ayak basmış, kendi düşüncelerini düşünmüş ve kendi tutkularını yaşamış, ama şimdi hepsinin çekip gitmiş, birbiri peşisıra ve bizlerin de tanyeri ağarırken ilk horoz öter ötmez silinen hayaletler gibi günün birinde çekip gidecek olmamız kadar kesin ve mutlak bir şekilde yokolmuş olmaları gibi, nerdeyse mucize kabilinden bir olgudan kaynaklanır."

Ama ne diye kendimizi bu hayaletler dünyasının korkularına terkedelim ki, diye sorabilir öğrenciler haklı olarak: İlla karanlık mezarlar arasında dolaşmamız şart mı? Bunun cevabı çok ikirciksiz olmak zorunda: Ne, bu haftanın krizi hangisiyse onu açıklamaya yarayan analojilerle -Saddam eşittir Hitler, Kuveyt eşittir Münih- dolu bir "kendin yap" elkitabıdır tarih, ne de etnik gurur için bir kuvvet şurubu. Dört dörtlük bir tarihçinin, R.G. Collingwood'un bir vakitler kullandığı ifadeyle, insanın geçmişte yaptıklarını insanın ne olduğunu keşfetmek için inceleriz; insanın öz-benlik bilgisinin vazgeçilmez biçimlerinden biridir tarih. Nasıl bireyler ailelerinin, kendi atalarının yaptıklarını, düşünce ve inançlarını bilmeden kendi kendilerini anlayamazlarsa, uluslar ya da başka topluluklar da kendi geçmişlerinin incelenmesinin beraberinde getirdiği özel kavrayışları yok sayamazlar.

Tarihi olmayan bir halkın, nerden gelip nereye gitmekte olduğu konusunda hiçbir fikri olmayan bir çocuğun zihinsel düzeyine hapsolup kalacağını söyleyen, hatip Çiçero'ydu sanırım. Geçmişimizi bilmek, büyümek demektir. Öyleyse tarihin misyonu, hafızanın tanıklığı temelinde insanlık haline ışık tutmaktır. Ne ki, bu tür tarihlerin bulup çıkarması muhtemel gerçeklerin, sosyal bilimcilerin peşinde koştuğu soyut ve genel yasalardan çok, büyük roman ya da şiirlerin sergilediği insanlık gerçeğine yakın düşmesi kaçınılmazdır.

Böyle bir amaç içinse, Amerikan Tarih Derneği'nin atadığı düşünülebilecek bir çeşit Tarih Yüksek Mahkemesi tarafından düzenlenip, Clio'nun polislerince denetlenen nesnellik protokollerinin yerleştirilmesine kıyasla, tarih yazımını tekrar kamuoyunun hayal gücüne seslenmesini mümkün kılacak biçimlere kavuşturmak, çok daha büyük aciliyet taşıyor. O biçim, öykülendirme ya da anlatı (*narrative*) olmak zorundadır: analiz ya da tartışmayı silip atmak için değil, onlara gerekli dramatik ve şiirsel gücü kazandırmak için. Oysa bakıyorsunuz, üniversitelerin tarih bölümlerinde öğretilmeyen biricik ders, anlatı ya da öykülendirmedir; ürke-çekine müfredata dahil edildiğinde bile, ayaklarına anlatı teorisinin (*narrative theory*) demirden postalları zorla giydirilmiş olarak çıkageliyor. Belki de akademik tarihçilerimizi, zaten mesleki saygınlığa erişmiş lisansüstü öğrencilerinin oluşturduğu sınıflarda değil, tarihin gerçekten önemli olduğunu kavramaya muhtaç 14 yaşındaki çocukların oluşturduğu bir sınıfın önünde eğitmek ve yetiştirmek gerekir.

Amerikan Tarih Derneği'nin haber bülteni *Perspectives*'in sayfalarında nihayet ders kitaplarının durumuna ilişkin çok ilginç bir tartışmanın patlak vermiş

olmasına karşın, bu tür tavsiyelerin meslekdaşlarımın çoğundan coşkun alkış alacağını sanmıyorum. Tarih daima "tartışmalı bir toprak parçası" olagelmiştir, diyordu Macaulay, çünkü "iki çok farklı ülkenin ortak sınırında uzanıyor ve aynı anda iki düşman gücün egemenliği altında; bu durumda olan bütün başka bölgeler gibi de tanımsız, bakımsız ve düzensiz bir diyar. İki egemeni, yani Akıl ve İmgelem tarafından eşit biçimde bölüşülerek yönetilmek yerine, kah yalnız birinin, kah yalnız diğerinin mutlak hakimiyeti altına giriyor. Bir edebiyat oluveriyor, bir teori..."

Ama Macaulay bunu yazdığında, daha 28 yaşında olmanın güven ve cesaretiyle doluydu. Tam, ilerleyişine o kadar derin bir inanç beslediği yüzyılla birlikte doğmuştu ve 1828 yılında, anlatımcı tarihçilerin büyük eserleri -Carlyle, Bancroft, Michelet, Prescott, Mommsen ve Macaulay'in kendisi- henüz gelecekte uzanıyordu. Daha önemlisi, 19. yüzyıl edebiyatının en büyük ürünleri, doğrudan doğruya tarihe yönelecekti: Manzoni'nin Sözlü'sü, Tolstoy'un Harp ve Sulh'ü, George Eliot'un Radikal Felix Holt'ü, Victor Hugo'nun Sefiller'i, Flaubert'in L'Education sentimentale'i. 1874'te Alexandre Dumas, Lamartine'i tarihi roman düzeyine çıkardığı için kutlarken, bunu yarı şaka yarı ciddi söylüyordu.

Derken son yüzyılın üçüncü çeyreğinde, tarihin akademik bir disiplin haline gelmesiyle birlikte, edebiyat ile tarih arasındaki bu özgür ilişki üniversitelerin yeni kurulan tarih bölümlerince fazla hafifmeşrep sayılmaya başladı. Öykü anlatıcılar bir kenara itildiler - geçmişteki herhangi bir olayın nesnel ve ampirik bakımdan doğrulanabilir olduğunda ısrar ettikleri, nedenleri ve sonuçları son derece net biçimde gösterilmiş bir açıklamasını, küçük parçacıklardan ve ipuçlarından hareketle kurgulamak peşinde koşan bilimciler tarafından. Ta ki, tamı tamına aynı kaynaklar üzerinde çalışan bir başka tarihçi, tamı tamına zıt sonuçlara varıncaya kadar. "Tarih tartışmaları"nın egemen karakteri de böyle oluştu zaten; hemen her tarih dergisinde sürekli oynanan bu kendini farklılaştırma oyununun klasikleşmiş senaryosu, aşağı yukarı şöyle başlıyor:

"Barok Döneminde Fredonya'da Serflik: Bir Gözden Geçirme Gereği. Yazan: John J.Juggins. 1968'de Wendy F.Muggins, 17. yüzyıl Fredonya'sının manoryal toplum yapısına ilişkin çığır açan makalesini yayımladı. On yıl sonra Cuthbert C.Buggins, Fredonya vergi kayıtlarını inceleyerek, bu ortodoks görüşe önemli düzeltmeler getirdi. Ancak ne Muggins ne de Buggins, her nedense Yukarı Silvanya'daki yerel manor kayıtlarına eğilmediler. Oysa bu belgelere baksalardı, hakim yaklaşımın radikal bir tarzda değiştirilmesi gerektiğini göreceklerdi. Aşağıdaki sayfalarda ben göstermeyi umuyorum ki..."

Akademik tarih kurumlarının gücü ve sayıları arttıkça, bu Juggins-Buggins-Muggins sendromu da tarihe ilişkin tartışmalara damgasını vuran biçim haline gelmiş bulunuyor. Analizin, başkalarını ellerine cetvelle vurarak düzeltmekle başlaması gerekiyor; belirli bir anda geçici olarak zafer kazanan araştırmacı, daha sonra kaçınılmaz olarak kendisi düzeltilen ve eşek külahı giydirilen konumuna düşüyor. Tarihin konusu artık başka tarihçiler; Felemenk ayaklanmasının ünlü tarihçisi Motley'in ya da Michelet'nin eserlerinde, büyük entelektüel lokomotif rolü oynayan o öykülendirmeler ise, artık eğlencelik sayılıyor. Okuyu-

cuyu böyle yitip gitmiş anlar içinde yaşatma, ona geçmişin şimdiki zamandan daha gerçek ve daha dolayımsız olduğunu bir lahza duyumsatma yeteneği, tarihsel romancılara bırakılmış durumda. "Profesyoneller" ise, Önemli Olaylara Kesin Açıklamalar üretmek gibi "ciddi işler"le uğraşıyorlar.

Öykücüler yalnız geri çekilmekle kalmadılar, giderek saldırgan tarzda küçümsenir de oldular: Michelet'nin yerini Marx, Carlyle ile Macaulay'in yerini ise Britanya'nın ve imparatorluğun ve anayasal gelişmeler tarihinin bekçileri Sir John Steeley ile Piskopos Stubbs aldı. Bancroft, Prescott ve Parkman gibi Boston'lu tarihçilerin insanın tüylerini ürperten güzellikteki düzyazısı, antika kitap dükkanlarının raflarında toz toplamaya yüz tuttu - hala oralarda bulabilirsiniz onları, ihmal edilmiş devler, koyu yeşil kumaş ve kahverengi deri ciltlerinin altında uyuyorlar.

Örnek almak, aynen taklit etmek değil, kuşkusuz. Bir daha asla onlar gibi, onların kendine aşırı güvenli retoriğiyle yazmayacağız; denememize gerek de yok aslında. Kendinden önceki her nesil gibi, şimdiki tarihçiler nesli de kendi sesini bulmak zorunda. Anlatım geleneği hiç de yokolmuş değil yeryüzünden: Bernard Bailyn, Jonathan Spence, Eric Foner, James McPherson, William Cronon ve Peter Gay gibi, "profesyonellik"lerine toz kondurulması olanaksız tarihçi ve araştırmacıların eserlerinde taptaze yaşıyor. Richard Rhodes, J.Anthony Lukas ve Taylor Branch gibi, akademik dünyanın dışında yer alan bilimsel yazarlar da, yüzyılımızın tarihine ilişkin güçlü ve yaratıcı, hatta destansı ürünler vermiş ve giderek büyüyen bir okuyucu kitlesine seslenmeyi başarmış bulunuyorlar. Özel hayatlarımızdaki yıldönümlerinden daha hafife alınmaması gereken 1776, 1789 ya da 1492 gibi önemli tarihlere ilişkin kutlamalardan türeyen öykülendirmelerin en iyileri de, bugünkü ve geçmiş hayatlar arasında dolaysız, canlı bir iletişim kuruyor.

Gelecek binyılın eşiğine geldik dayandık. Görsel medya bir yana; yayın hayatının stratejisini çizenler daha şimdiden bu dönüm noktasını epik boyutlarda projeler: ansiklopediler, birçok bölümden oluşan dizi-filmler, "Ben ikinci binyılı sağ salim atlattım" yazan tişörtler ve otomobil tamponu etiketleri, çağların ve imparatorlukların kabul edilebilir politik tarafsızlık ölçüleri içinde resmigeçit yapacağı bilgisayar oyunları ile selamlamaya hazırlanıyorlar.

Kusursuzluktan uzak bir insanlığın performansına övgü ya da suçlama yağdırmaya uğraşan rakip güçlerin çarpışmasının tozu dumanı ortasında, geçmişin duygulanımının da bir kere daha tarihçisini bulabileceğini umamaz mıyız?

Arthur C.Clarke'ın 2001 yılı yolcusu gibi biz de, geleceği ararken kendi başlangıçlarımızı bulamaz mıyız acaba? Daha alçakgönüllü ölçüler içinde, bizi Macaulay'in anlattığı o dönemin koşullarına geri götürecek bir büyük anlatının çıkagelmesini umabiliriz: Yeni bir tarihçiliğin doğuşu öyle heyecan uyandırdı ki, "kütüphanelerin rafları talan edildi, kitap kulüpleri hop oturup hop kalkıyor, en son romanın ise yüzüne bakan yok, öyle kalakalmış sayfaları açılmadan."

The Guardian Weekly'den (6 Ekim 1991), çeviren: Halil Berktay.

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Alman Tarihinin Özgünlükleri Üzerine

Zafer Yenal - Deniz Yenal (*)

I.

Almanya, Avrupa'nın "sorunlu çocuğu"dur. Son birkaç yüzyıllık tarihi bölünme ve birleşmelerle dolu olan Almanya, geç sanayileşmesi, kısa zamanda büyük bir sınai güce dönüşmesi ve hem ondokozuncu hem de yirminci yüzyıldaki siyasi deneyimlerinin niteliğiyle, Avrupa'da hep özgün ve sorunlu bir yere sahip olmuştur. Geçen yüzyılın ortalarında hızlı ekonomik gelişme yoluna giren Almanya, politik düzeyde "ters" yöne gitmiş, otoriter yönetimler altına girmiş, nihayet 1930'larda faşizmi yaşamıştır. Almanya'nın faşizm deneyimi, yalnız tarihçiler için değil toplumbilimciler için de ilgi çekici, sağlam açıklamalar isteyen ve savaş sonrası dönemde sürekli tartışılan, yirminci yüzyılın en önemli tarihsel olgularından biridir. En ırkçı, yıkıcı ve acımasız biçimiyle faşizm niçin Almanya'da ortaya çıkmıştır da dünyanın başka bir yerinde kendini göstermemiştir? 1929'daki Büyük Bunalım sırasında Alman parlamenter demokrasisi niçin tamamıyla ve o kadar kolaylıkla çözülüvermiştir? Ondokuzuncu yüzyılda Batı Avrupa'nın birçok yerinde liberal demokratik sistemlerin kurumsallaştırılması yolunda büyük adımlar atılırken Almanya niçin bu sürecin dışında kalmıştır? Savaş sonrasında toplumbilimcilerin ve tarihçilerin Almanya'yla ilgili çalışmaları bu ve benzeri sorular çevresinde şekillenmiş ve faşizme yol açan koşulların ortaya konması hep ön plana çıkmıştır. Geoff Eley ve David Blackbourn'un 1980'de Almanca, 1984'de İngilizce ilk baskısı yapılan *Alman Tarihinin Özgünlükleri; Ondokuzuncu Yüzyıl Almanya'sında Burjuva Toplumu ve Siyaseti* [1] başlıklı çalışmaları, bu alandaki mevcut yaklaşımlara bir eleştiri

(*) Zafer Yenal, ODTÜ Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi. Deniz Yenal, aynı bölüm'de yüksek lisan öğrencisi ve gazeteci.

(1) *The Peculiarities of German HistorY; Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany* (New York: Oxford University Press, 1939) Bu yazıda yer alan bütün sayfa numaraları incelenen kitaba aittir. Bu kitabın Almanca baskısının değerlendirmesi için bkz. Paul Kennedy, "Mythen deutscher Geschichtsschreibung," *The Journal of Modern History*, Mart 1982. Ayrıca, kitabın İngilizce baskısının değerlendirmesi niteliğindeki bir makale için bkz. Richard Evans, "The Myth of Germany's Missing Revolution," *New Left Review*, Ocak-Şubat 1985.

ve alternatif getirme iddiasındadır. Bu yazıda, bu kitabı değerlendirmeye çalışacağız.

II.

İki ayrı makaleden oluşan kitabın ana eksenini, 1848-1945 Almanya tarihi hakkında yazan tarihçiler arasında büyük kabul gören *Sonderweg* (farklı yol) tezinin kapsamlı bir eleştirisi oluşturuyor.[2] Eley, modernizasyon kuramının toplumların siyasal ve iktisadi gelişmesine ilişkin sunduğu genel ilkelerin ışığı altında şekillenen bu yöntemsel ve kuramsal çerçeveyi eleştirip, zayıf noktalarını ortaya koyarken, Blackbourn da aynı temel üzerinde ondokuzuncu yüzyıl Alman toplumunun iktisadi ve sosyo-kültürel yapısı üzerine daha olgusal ve nesnel saptamalarda bulunuyor. *Yazarların Sonderweg* tezine ilişkin görüşlerine ve eleştirilerine geçmeden önce 1945 sonrası dönemde modernizasyon kuramının Alman tarihine bakış açısı üzerinde kısaca durmakta yarar görüyoruz.[3] Eley, kitabın birinci bölümünü oluşturan "İngiltere Modeli ve Almanya Yolu: 1914 öncesi Alman Tarihinin Gidişatını Yeniden Düşünmek" başlıklı makalesinde modernizasyon kuramının Alman tarihine ilişkin temel argümanlarını şöyle özetlemektedir:

Faşizm, devlet ve toplumdaki liberal olmayan, otoriter yapıların sürmesi yüzünden başarıya ulaştı; bu yapılar uzun süre dayandı, çünkü Alman burjuvazi-

(2) Ondokuzuncu yüzyılın başından beri tarihçiler, Almanya'nın siyasal, topumsal ve iktisadi açıdan diğer Avrupa ülkelerinden, özellikle İngiltere ve Fransa'dan farklı olduğunu düşünmüşlerdir. Almanya'nın diğer Avrupa ülkelerine kıyasla sanayileşmeye daha geç başlamasına rağmen bu alanda başı çeken bir ülke konumuna gelmesi, monarşik idari yapısına, eğitim sistemine ve ordusuna gönderme yapılarak açıklanmıştır. Bu yönleriyle Almanya'nın "batılı parlamenter demokratik sistemlerden üstün" ve farklı olduğu düşünülmüştür. Almanya'nın "farklı tarihsel gelişimine ve yapısına" olumlu bir nitelik atfeden ve "pozitif Sonderweg" (farklı yol) diye nitelenen bu yaklaşımın 1945'te Nazizm'in topyekün yenilgisiyle birlikte çöktüğünü görüyoruz. 1950'ler ve 1960'larda geriye dönüp faşizmin temelleri sorgulanırken "farklı yol" tezi bir kere daha ortaya çıkmıştır, ancak eskisinden çok farklı bir şekilde. Bu sefer, tarihçiler Almanya'nın geçtiği farklı yolla ilgili tüm olumlu sıfatları tersine çevirmişler, Alman tarihinde gördükleri, kendilerine göre tüm farklılıklara olumsuz bir nitelik atfetmişlerdir. Bu dönemde ondokuzuncu yüzyıla ilişkin Alman tarih yazımı "negatif Sonderweg" tezi üzerine yeniden inşa edilmiştir. Burada, "negatif Sonderweg" tezinden bahsedilmektedir.

(3) Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri arasında Ralf Dahrendorf ve Hans-Ulrich Welher sayılabilir. Dahrendorf işi, "Almanya niçin İngiltere değildi?" sorusunu soracak kadar ileriye götürmüştür (Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, London: 1968). Wehler ise, Bismarc Dönemi Almanyası'na bakarken, Bismarc ve onu destekleyen toplumsal güçlerin (başta aristokrasi-tüccar/sanayici ittifakı), geleneksel siyasal ve toplumsal düzenin reformu ve modernizasyonunu isteyen meşru baskılara her durumda karşı çıktıklarını ve statükoyu korumaya çalıştıklarını belirtmiştir. Wehler, özellikle ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, iktisadi gelişmenin beraberinde getirdiği sorunları ve sosyal huzursuzlukları bertaraf etmek için emperyalist politikalar uygulandığın ve bunun da geleneksel yönetici sınıfın üstünlüğünün vurgulanmasına ve toplumsal hiyerarşiyle otoriter güç yapısının korunmasına hizmet ettiğini savunmuştur. Wehler'e göre, Bismarc'ın temel yanlışı, kendisinden önce gelen birçoklarının yaptığı gibi, modernizasyonun engellenemez sürecini yavaşlatmaya çalışması olmuştur. Bu politikalarla da faşizme giden yolu açmıştır. bkz H.U. Wehler, "Bismarck's Imperialism 1862-1890," *Past and Present* August 1970. Wehler'in bu makalesinin kısa bir versiyonu için bkz Wehler, "Industrial Growth and Early German Imperialism," *Studies in the Theory of Imperialism* der. R. Owen ve B. Sutcliffe içinde, London: Arrowsmith, 1975.

si, İngiliz ve Fransız burjuvazisinden farklı olarak, bu yapıları başarılı bir burjuva devrimi süreci sonunda bertaraf edemedi... Almanya'da burjuvazi hiçbir zaman feodalizmi yok edebilecek ve tam anlamıyla kapitalist ve liberal bir toplum inşa edebilecek bağımsız bir sınıfa dönüşemedi... Eğer Alman burjuvazisi Fransız ve İngiliz burjuvazileri kadar büyük, güçlü, kendine güvenli ve başarılı olsaydı, anayasal özgürlükler (Hayek) temellendirilir, otoriter gelenek kırılabilir ve Nazizm'in yükselişini durdurmak veya engellemek için bir temel oluşturulabilirdi (ss.73-74).

Modernizasyon kuramı ışığında yapılan çalışmalarda ve yorumlarda, Ondokuzuncu Yüzyıl Almanyası'nda ekonomik gelişme ile sosyal ve siyasal gelişme arasında bir eşitsizlik olduğu öne sürülmüştür: Kapitalizm gelişirken liberal parlamenter demokrasiyi beraberinde getirememiştir. Bu "yanlış gelişmenin" temelinde, Almanya'da daha önce, İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi bir burjuva devrimi yaşanmaması ve Alman burjuvazisinin kültürel ve ideolojik unsurlarla açıklanan zayıflıkları yatmaktadır.[4] Bu zayıf burjuvazi, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında toprak sahibi aristokrat Junkerler'le ittifağa girmiş ve "yeniden feodalleşmiştir." Toprak sahibi sınıfın yardımı olmaksızın kendi ayakları üzerinde duramayan bir burjuvazinin varlığı Alman devletinin ekonomik gelişmede oynadığı baskın rol ile biraraya gelince liberalizmin Almanya'da oluşması ve kurumsallaşması engellenmiştir. Dahası, burjuvazi Almanya'da hiçbir zaman rasyonel olmayı başaramamış, dünya görüşü ve zihniyet açısından da içe dönük ve kötümser kalmıştır. Bütün bu nedenlerden ötürü de, burjuvazi kendi amaçları için mücadele etmeyi becerememiş ve siyasal iktidarı ele geçirememiştir; Almanya'da ondokozuncu yüzyıl boyunca geleneksel elit konumundaki pre-kapitalist Junkerler iktidar olmaya devam etmişlerdir. Bu süreç içerisinde, Almanya'da liberal parlamenter demokrasi kurumsallaştırılamadığı gibi, bir anlamda faşizmin yolu açılmıştır.[5]

Toparlanacak olursa, bu çözümlemeye göre, parlamenter demokrasinin kurumsallaşması için bir burjuva devriminin yaşanması gereklidir. Almanya'da başarılı bir burjuva devrimi yaşanmadığı için bu kurumsallaşma gerçekleşme-

(4) Eley'e göre, modernizasyon kuramı ile bazı Marksist yazarların Alman tarihine yaklaşımları arasında büyük paralellik vardır. Bunlar arasında Georg Lukacs, Isaac Deutcher ve Nicos Poulantzas'ı sayan Eley, örneğin Deutcher'in, "Almanya'nın trajedisinin," burjuva devrimini yaşayamaması olduğunu savunduğunu belirtmektedir. Deutcher'e göre, Fransa ve İngiltere burjuva devrimini gerçekleştirip, demokratikleşme yoluna girerken, "Almanya birçok bakımdan onaltıncı yüzyılda takılıp kalmıştır." bkz. I. Deutcher, "Germany and Marxism", *Marxism in outr Time* içinde, Londra, 1972.

(5) Benzer bir çözümleme için bkz B.Moore, *Social Origins of Democracy and Dictatorship*. London: Harmondsworth, 1966. Moore, bu kitabında modern dünyadaki iktisadi ve toplumsal düzenlerin tarihini ve gerçekleşme koşullarını incelerken, üç farklı tarihsel gelişimin altını çizmektedir: Burjuva devrimini yaşayan toplumlarda kapitalist demokrasiler, başarısız ya da eksik bir burjuva devrimi deneyimi geçiren toplumlarda faşist yönetimler, köylü devriminin görüldüğü toplumlarda komünist rejimler işbaşına gelmiştir. Böyle bir sınıflandırma çerçevesinde Almanya'da faşizmin yaşanması gayet tabiidir. Moore'a göre, modernizasyona giden yolda, aristokrasi ile burjuvazi (sanayici/tüccar sınıf) arasındaki ittifak, büyük bir engel teşkil etmiştir. Zayıf ve bağımlı Alman burjuvazi iktisadi çıkarlar uğruna siyasi gücünü (ya da potansiyelini) aristokrasi ve bürokrasinin ellerine teslim etmiştir. Böyle bir ittifakı mümkün kılan koşullar devam ettiği sürece de Almanya'da muhafazakar, hatta otoriter yönetimler hüküm sürmüştür. Moore'a göre, burjuvazinin olmadığı yerde demokrasiden de söz edilemez.

miştir. Almanya'da başarılı bir burjuva devrimi ortaya çıkmamıştır, çünkü Alman burjuvazisi hiçbir zaman İngiliz ve Fransız burjuvazileri kadar güçlü olamamıştır. Bu eksiklikler ve başarısızlıklar, geleneksel Alman tarih yazımında, Almanya'nın özgün yanlarını, tarihsel gelişim içerisinde üzerinden geçtiği farklı yolu (Sonderweg) gösterir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır.

Görüldüğü gibi ondokuzuncu yüzyılda Almanya'da bir burjuva devrimi yaşanmadığı varsayımı, modernizasyon kuramı çerçevesinde yazılan Alman tarihinin merkezinde bulunmaktadır.[6] Dolayısıyla, bu kuramsal çerçeve içerisinde bir burjuva devriminden kastedilenin ne olduğunu anlamak çok önemli hale gelmektedir. Bu yaklaşıma göre, 'burjuva devrimi' öncelikle, burjuvazinin kendi sınıf çıkarları için feodal veya pre-kapitalist iktidar sınıflarına karşı verdiği mücadeleden sonra sosyal, siyasal ve ekonomik alanda ortaya çıkan düzen değişimi olarak anlaşılmalıdır. İkincisi, burjuva devrimi ya kaybedilecek ya da devlet iktidarının ele geçirilmesiyle kazanılacak bir mücadele olarak görülmektedir. Üçüncüsü, iktidara yükselen burjuvazinin "kendi doğası gereği" politik eğilimlerinde liberal olması lazım geldiği düşünülmektedir. Dördüncüsü, yukarıda sayılan tüm özellikleri taşıyan bir burjuva devriminin İngiltere'de ve Fransa'da gerçekten yaşanıldığına inanılmaktadır. Beşincisi, bu kurama göre modern endüstriyel devlet sıfatını haketmiş bütün toplumlar gelişmelerinin bir evresinde İngiltere ve Fransa'dakine benzer bir burjuva devrimi yaşamışlardır.

Eley, bu şekilde özetlenebilecek bir burjuva devrimi kavramsallaştırmasına karşı kendi savlarını şöyle geliştiriyor: Bir siyasi hareket olarak liberalizm ile kendi sınıf çıkarlarının bilincinde olan bir burjuvazi arasında özdeşlik kurulması doğru değildir (s.75). Şöyle ki, 'burjuva' sınıf-öznelerinin önderlik ettiği 'devrimler' çok ender olarak liberal-demokratik kurumların oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Dünyanın her yerinde, İngiltere ve Fransa da dahil olmak üzere, demokrasi ve liberalizmin kurumsallaşması, aslında, burjuvazi dışındaki sınıfların da çok önemli roller oynadıkları uzun süren bir siyasi mücadele süreci sonunda gerçekleşmiştir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda demokratik geleneklerin oluşturulmasında esas hak sahipleri şehirdeki el zanaatkarları ve küçük burjuvazi, bağımsız köylüler ve proleteryadır. Başka bir deyişle, liberal-demokratik sistemlerin oluşmasını mümkün kılan unsur, "modernizasyonun" zaferi değil, bu modernizasyonun ortaya çıkardığı yeni çelişkiler ve dinamiklerdir. Dahası, bir siyasi hareket olarak liberalizm, kendi içerisinde sadece burjuvaziyi değil, çok daha farklı sosyal ve ekonomik grupları, küçük üreticileri, zanaatkarları, tüccarları ve ücretlileri de barındırmıştır. "Belirli bir ülkede ya da bölgede yine belirli bir zamanda liberalizmin tam olarak hangi sosyal grupları temsil ettiği, o belirli tarihsel konjonktür içerisinde siyasi güçler arasındaki dengeye ve eko-

(6) Benzer bir yaklaşımı modernizasyon kuramının Orta Doğu ve Kuzey Afrika toplumlarının tarihine ve toplumsal yapılarına bakışında görüyoruz. Bu kurama göre, bu toplumların gelişiminde de temel eksiklik bir burjuva devriminin yaşanmaması olmuştur. Bu yokluk, bu toplumların kültürel yapısının özellikleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Burjuva devriminin yaşanmamasının sonucu da Orta Doğu ve Kuzey Afrika toplumlarında modern düşüncelerin, toplumsal örgütlenmelerin ve siyasi kurumların kurumsallaşamaması olmuştur. Bu toplumlarda her zaman askeri ve otoriter yönetimler işbaşına gelmişlerdir. Bu yaklaşımın temel önermeleri ve kapsamlı bir eleştirisi için bkz. B.S. Turner *Marx and the End of Orientalism*, London: George Allen & Unwin, 1978.

nominin temel (ve eşitsiz) hareketlerine bağlı kalmıştır." (s.77) Bütün bu sebeplerden ötürü liberalizmin burjuvazinin sınıf çıkarlarıyla özdeşleştirilmesi yanlıştır.

Burjuvazi, liberalizm ve demokrasi üçlüsü arasındaki nedensellik bağı koparıldığı zaman, 'burjuva devriminin' aslında ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Eley, burjuva devrimini, kapitalist üretim ilişkilerinin kesintiye uğramadan yeniden üretilmesi amacına hizmet edecek yasal ve siyasal çerçeveyi kurmak için gerekli yoğun değişiklikler olarak tanımlamaktadır (s.89). Bu tanım çerçevesinde, şiddetli ve ani bir şekilde iktidarın burjuvazi tarafından ele geçirilmesi olarak tanımlanan bir burjuva devrimi kavramsallaştırması da geçerliliğini yitirmektedir. Dolayısıyla, burjuvazinin zaferi, çok farklı ve bütünsel bir dünya görüşüne sahip bir sınıf-öznesinin bilinçli bir zaferi olarak değil de, meta ilişkilerinin belirli bir formunun ve üretim araçları üzerinde kurulan kontrolün belirli bir biçiminin zaferi olarak değerlendirilmelidir. (s.83) Durum böyle olunca, bu geçiş sürecinin alacağı siyasi şekillenmelerin ülkeden ülkeye büyük farklılıklar gösterebileceğini ve bu değişik deneyimlerin tahlilinin de ancak dikkatli bir tarihsel analiz sonunda mümkün olabaileceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Bu noktadan hareketle, Eley, burjuvazinin sınıf olarak kendi 'gerçek' sınıf çıkarlarına ters düşmeden, monarşi olsun, diktatörlük olsun, ya da diğer baskıcı otoriter rejimler olsun, parlamenter olmayan yönetim biçimlerini sürdürebilme ve bunlara ayak uydurabilme yeteneğine sahip olduğunu belirtmektedir (s.88). Ve Eley'e göre dikkatli bir tarihsel analiz şunu göstermektedir ki 1871-1914 arasındaki dönemde Almanya'da kapitalist üretim ilişkilerinin düzenli bir biçimde yeniden üretilmesinin yolu, saf anlamda temsili bir demokrasinin çok uzaklarından geçmiştir. Yani baştan sorulması gereken, Alman burjuvazisinin neden liberal olamadığı değil, ille de liberal olmasının gerekip gerekmediği sorusudur.

Eley, makalesinin ilerleyen bölümlerinde burjuva liberalizmi ve demokrasi ile kapitalist ilişkilerin başatlığının aynı şey olmadığını vurguluyor. "Devletin kapitalist yeniden üretimi ne kadar etkin şekilde sağladığı ve bunu tam olarak nasıl yaptığı, birbirlerini izleyen konjonktürlerdeki karmaşık siyasi belirlemelere bağlıdır" (ss.96-97). O zaman, "liberal-demokratik bir devlet formunun nasıl gelişebileceği sorusu, ancak siyasi düzlemde yanıtlanabilir. Bu soru, "ne belirli bir sosyal sürece ('burjuvazinin yükselmesi') ne de belirli bir ekonomik sürece ('modern endüstrili bir ekonominin yükselişi') indirgenebilir" (s.121). Çünkü bu, sosyal ve ekonomik yapılar ile bunların siyasi ifadeleri veya formları arasında birebir ilişkiler bulunduğunu varsaymak anlamına gelir. Bu tip bir indirgemecilik, liberalizmi burjuvazinin sınıf çıkarlarıyla özdeş tutan ve gelişmiş liberal demokratik formları güçlü burjuvazinin bir özelliği olarak ele alan modernizasyon tezlerinde ifadesini bulmaktadır.

Eley'e göre, Almanya'da otoriter hükümetlerin işbaşına gelmesi, burjuvazinin zayıf veya Alman zihniyetinin irrasyonel olmasından değil, bu ülkede "kapitalist gelişmenin aldığı belirli formların yarattığı sosyal ve siyasi güçler dengesinden" kaynaklanmaktadır. (s.122) (burjuvaziye Alman Sosyal Demokrat Partisi'nden özellikle 1895-6 yıllarında gelen tehdit, burjuvazi içerisindeki ciddi bölünmeler gibi). Dolayısıyla, Alman burjuvazinin Junkerler'le girdiği ittifak, top-

lumdaki feodal kalıntıların ifadesi ya da pre-kapitalist siyasaların uzantısı olarak değerlendirilmemelidir. Tam tersine, bu, parlamenter demokrasinin sosyalist solun çıkarlarına hizmet edebileceği bir ortamda, kendi siyasi çıkarlarını kollayan burjuvazinin gerek duyduğu bir manevra olarak görülmelidir (s.125). Sonuçta devlet kapitalist bir devlettir, devlet müdahalelerinin çoğu burjuvazinin yararınadır ve burjuvazi, ideolojik hegemonya yoluyla topluma dolaylı olarak hükmetmektedir.[7] Bu çerçeve içerisinde, çok çeşitli devlet formlarının -faşizm, ve diktatörlüğün diğer biçimleri, demokratik cumhuriyetler, vb.- ele alınan topluma ve zaman göre kapitalist sistemin işleyişine uygun düşmesi mümkündür (s.140). Sonuç olarak, Eley'e göre, imparatorluk anayasasının ve devletinin otoriter niteliği Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nın standartlarıyla ne bir istisna teşkil etmiştir ne de bu otoriterlik, "geri kalmışlık" ya da "modern olmamak" anlamına gelmektedir.

III.

Blackbourn, kitabın ikinci bölümünü oluşturan "Burjuvazinin Gizli Çekiciliği"[8] isimli makalesinde, ondokuzuncu yüzyıl Alman toplumunun ve devletinin niteliğine ilişkin tartışmayı daha da derinleştiriyor. Modernleşme kuramından etkilenen Alman tarih yazımının aksine, Blackbourn, bu ülkede nelerin yaşanmadığını sormak yerine nelerin yaşandığını sormayı tercih ediyor. Blackbourn, Almanya'da bir burjuva devrimi yaşanmadığı veya Almanya'daki oluşumun tepeden inme bir devrim olduğu yolundaki savları reddederek, bu ülkede burjuva devriminin uzun bir süreç içerisinde yaşandığını savunuyor. Yazar, Ondokuzuncu Yüzyıl Almanyası'nın modern ve çoğulcu bir burjuva toplumu olduğunu öne sürüyor.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Almanya'da Blackbourn'un deyimiyle "sessiz bir burjuva devrimi" yaşanmıştır. Bu devrim, ekonomi, yasama ve sivil toplum düzeylerinde kendini göstermiştir. Blackbourn'a göre, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında tarımda ve meta üretiminde Almanya'da artık kapitalist üretim ilişkileri egemendir. Başka bir deyişle, kapitalizm ille de sanayileşme demek değildir ve özellikle ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra gelişen Alman sanayiinden *önce de* Alman kapitalizmi var olmuştur (s.179). Almanya'da onsekizinci yüzyıldan beri bir tür proto-endüstrileşme yaşanmıştır. Kapitalist ekonomininin bir parçası olan küçük meta üretimi, kredi ve ham madde ihtiyacını karşılamak için uzun sürece tüccar kapitalistlere bağımlı kalmıştır (s.179). Bu yolla, büyük sermayenin bağımsız küçük üreticileri (ayakkabı imalatçılarını, terzileri, tornacıları, marangozları, inşaat ustalarını, vs.) üretim aşamasında kullanması mümkün olmuştur. Böylece, piyasa güçleri ekonomi-

(7) Burada Eley, ideolojik hegemonya kavramını Gramsci'deki haliyle kullanmaktadır. Yani, baskın sınıf olarak burjuvazinin topluma hükmetmesi, devlet gücünü direkt olarak ele geçirmesinden ziyade kendi dünya görüşünü her düzeyde kurumsallaştıran ve yeniden üretilmesine olanak sağlayan hegemonyası yoluyla mümkün olmaktadır. Bu konuda bkz. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, der. Q. Hoare ve G.N. Smith, New York, 1980.

(8) Blackbourn'un makalesinin başlığı, Louis Bunuel'in 1972 yapımı aynı isimdeki filmini akla getiriyor. Bunuel, filmde, burjuvazinin sıkı sıkıya bağlı olduğu yaşam tarzından kopartılma korkusunu, gerçeküstücü ve alaylı bir üslupla anlatmaktadır.

nin bütün alanlarına girmiş ve ekonomiyi kapitalist kılmıştır. Dahası, ondokuzuncu yüzyılda Alman kapitalizmi, ekonominin talep yakasındaki çevrimsel ve mevsimlik dalgalanmalara karşı, küçük üreticilerden faydalanarak kendisine, Blackbourn'un deyişiyle, bir "emniyet süpabı" sağlamış ve esneklik kazanmıştır (s.180). Öte yandan, toprak sahibi olan Junkerler'in çoğu, ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren kendi çiftliklerinde aslen kapitalist yöntemler kullanmışlardır. Buna paralel olarak, yüzyılın ikinci yarısında Prusya'da burjuva kökenli çiftlik sahiplerinin sayısında da hızlı artışlar olmuştur (s.182).

1850'lerden sonra, iktisadi anlamda ilerici bir bürokrasi, Avrupa'nın pek çok yerinde olduğu gibi, türlü yollarla -köylülerin özgür kılınması, loncalardan doğan kısıtlamaların kaldırılması, iç ticarete serbesti getirilmesi, gümrük birliğinin sağlanması, teknik eğitim veren okulların açılması, fuarların kurulması, vs.- burjuvaziyi bir anlamda "ikame ederek" sanayileşmenin önünü açmıştır (s.177). Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında devletin çabaları sayesinde başlayan ve daha sonra özel sermayenin ivme kazandırdığı hızlı ekonomik gelişme entellektüel alanda da ifadesini bulmuştur. Hızla bir burjuva ideolojisi ve kültürü oluşmaya, burjuvazi kendisini ilerleme ve gelişme kavramlarıyla tanımlamaya başlamıştır. Doğa bilimleri ve haberleşmedeki gelişmeler sayesinde ortaya çıkan demiryolu, buharlı gemi, telgraf gibi yenilikler burjuvazinin kendine mal ettiği, ilerleme ideolojisinin öğeleri durumuna gelmiştir. Bu gelişmelerin beslediği ilerleme retoriği, burjuvazinin çeşitli kesimlerini de aynı çatı altında bir araya getirmiştir. En önemlisi de, burjuvazi artık toplumun genel çıkarlarını temsil ettiğini iddia eder hale gelmiştir. Bu iddianın yansıması, çeşitli alanlarda kendini göstermiştir: 1871'de Alman prenslikleri Prusya'nın önderliğinde birleştikten sonra hukuk devleti inşa edilmiş, yani yurttaşlık, özel kişi kavramları ve bütünü yurttaşların yasalar karşısında eşitliği ilkesi benimsenmiştir. Toplantı ve dernek kurma özgürlüğü, basın hürriyeti, bürokrasinin yasa karşısında sorumluluğu ile yukarıda sözü edilen yurttaşlık ilkeleri bir araya gelerek Alman yargı ve yasama kurumlarının "yasal kesinlik" geleneğine oturtulmasını sağlamıştır. Bütün bu değişimler bir "kamusal alanın" ayrımlaşmasında büyük önem taşımış ve bu oluşumun temel taşları vazifesini görmüştür.[9]

(9) Blackbourn, "kamusal alanın" varlığını, ondokuzuncu yüzyıl Alman toplumunun bir burjuva toplumu olduğunun en açık göstergelerinden birisi olarak görürken, Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (*The Structural Transformation of the Public Sphere An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, London: Polity Press, 1989) adlı kitabındaki savlarından yola çıkmıştır. Habermas, bu eserinde burjuva kamusal alanının doğuşunu, transformasyonunu ve çözülüşünü Fransa, İngiltere ve Almanya özelinde incelemiştir. Kapitalizmin liberal çağının yaşanmaya başlamasıyla birlikte, daha önce otorite karşısında edilgen bir konumda olan kamu, çeşitli kurumlar aracılığıyla etkinleşmiş, eleştirel bir tutum takınmaya başlamıştır. Kamusal alanın politikazsoyun ilk defa onyedinci yüzyılda İngiltere'de gerçekleşmiştir. Bu politiszasyon; kitap, dergi ile gazete basımının ve okunmasının yaygınlaşmasını, tiyatroya, konsere giden bir kitlenin ortaya çıkmasını, çeşitli sanat dallarının (edebiyat, resim, vs.) bir meta niteliği kazanmasını, her kesimden insanların biraraya gelip, iktisadi, toplumsal ve siyasi meseleler hakkında tartışabileceği toplantı yerlerinin (İngiltere'de kahvehaneler, Fransa'da salonlar, Almanya'da lokaller) oluşmasını beraberinde getirmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak kamusal alan özel alandan ayrılmıştır. Bu da, kamu hukuku ile özel hukukun ayrılmasına ve yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Kapitalizmin liberal çağından tekelci aşamasına geçilmesiyle kamusal alan tekrar edilgenleşmeye ve etkisini kaybetmeye başlamıştır. Habermas'ın bu kitabının ön çalışması niteliğini taşıyan bir makale için bkz Habermas, "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?," çev. Tanıl Bora, *Toplum ve Bilim*, Güz 1984.

Bu bağlamda, Blackbourn, 1900 tarihli Medeni Kanun'a büyük önem vermektedir (s.193). Yazara göre, Medeni Kanun, hukuk devletinin burjuvazinin dilinden konuştuğunu kanıtlamaktadır. Bu kanun, özel mülkiyet, mülkiyet alım-satımı, ipotek ve iş akitleri konusunda birçok maddeyi kapsamaktadır ki bu yasaların hepsi de kapitalist bir toplumun düzenli işleyişi açısından çok önemlidir.[10] Sivil toplum düzeyinde ise toplumun burjuva özellikleri, bu sınıfın ulusal liderlik ve toplumun genel çıkarlarını temsil etme iddiaları açısından hayatı bir işlev gören derneklerin faaliyetlerinde özellikle kendini göstermiştir. Yasalarda bir kamusal alanın varlığını kabul eden değişikliklerle 1850'lerde mantar gibi çoğalan dernekler burjuvazinin bir sınıf olarak bir araya gelmesini sağlamıştır. Ayrıca ilke olarak, bütün yurttaşlara açık olan, "herkesin iyiliğine" ve "kamu refahına" atıfta bulunan isimler taşıyan bu derneklerde "burjuva yaşamının ekonomik, sosyal ve ahlaki ilkeleri açıkça uygulanmış ve bir model olarak ortaya konmuştur" (s.196). Öyle ki, dernekler kırsal kesime de yayılmış, üye sayıları çok artmış ve hatta işçi sınıfının bir kesimini de içine almıştır. Dolayısıyla dernekleri pazar ekonomisinin sosyal alanda bir izdüşümü olarak görmek mümkündür. Pazar ekonomisi, pazar yerinde sözde eşit taraflar arasında meta mübadelesi esasına dayanırken, dernekler de sözde eşit vatandaşlar arasında fikir mübadelesi esasına dayanmışlardır. Oluşan bu burjuva toplumunda geçimini yazdıklarından sağlayan yazarlar ortaya çıkmış ve çoğalmış, bununla bağlantılı olarak bir okuyucu kitlesi yaratılmış, hayvanat bahçeleri kurulmuş, halka açık mesire yerleri, parklar çoğalmış; yardım kurumları oluşturulmuş, modaya uygun giyinmek ve görgü kurallarına göre hareket etmek yaşamın bir parçası olmuştur. Kısacası, Blackbourn'a göre Ondokuzuncu Yüzyıl Almanyası burjuva devrimini maddi, kuramsal, entellektüel ve yasal değişikliklerden oluşan uzun bir süreç olarak yaşamıştır. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu ülkede artık bir burjuva toplumunun varlığı sözkonusudur. Blackbourn, yukarıda yeni bir tür burjuva toplumunun ortaya çıkışına kanıt olarak tartıştığımız değişiklikleri, farklı, fakat birbiriyle yakından ilişkili iki açıdan değerlendirmektedir:

... Birincisi, burjuvayı bir toplumsal kahraman, her şeyin temelindeki Prometevari bir kişilik olarak görmemeliyiz. Piyasa sistemi gibi, yasalar, dernekler, üye olunabilen konser salonları ve kamuya açık hayvanat bahçeleri de, tamamiyle ... burjuva tarafından kurulup işletiliyor, destekleniyor ve yönetiliyor değildi... (Bu toplumda) eylemi yapan bireyin sosyolojik kimliğinden çok eylemin statüsü önemliydi. Zanaatkarların veya köylülerin yaşam standartlarının,

(10) Michael John, "Alman Devletinin Özgünlükleri: İmparatorluk Döneminde Burjuva Hukuku ve Toplumu", ("The Peculiarities of the German State: Bourgeois Law and Society in the Imperial Era" *Past and Present*, 119) adlı makalesinde, Blackbourn'un Medeni Kanun üzerindeki vurgusunu eleştirmektedir. Medeni Kanun'un Almanya'da yasamanın bütününü temsil etmediğini belirten John, 1900'den önce ulusal düzeyde değil de tek tek eyaletlerde farklı birçok yasanın benimsenmiş olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, bazı Alman prenslikleri de, kipatilst üretim tarzının egemenliğine ilişkin yasaları, 1871'den önce yürürlüğe koymuşlardı. Burjuvazi ile aristokrasi arasındaki çekişmeler, hukuk devletini, yani kapitalist toplumun meşruiyet ilkesini oluşturan Medeni Kanun'da değil, eyaletler düzeyinde yapılan düzenleyici yasalarda ortaya çıkıyordu. Diğer bir deyişle, hukuk devletinin vitrini olan Medeni Kanun, 1871 kriziyle liberal döneminden tekelci dönemine geçen kapitalizmin çatışmalarını belli etmezken, burjuvazi ile diğer bütün sınıflar arasındaki kavgalar, düzenleyici yasalarda sonuca bağlanmaktaydı.

corporate düzenlemelerle değil, gelir ve modayla ilgili hale gelmesi bir farklılık yaratıyordu. Bir aristokratın, kast ilişkilerine dayanarak vey *corporate* maiyeti oldukları için başkalarından kendisini desteklemelerini talep etmek yerine kendisinin bir derneği gönüllü olarak desteklemesi farklı bir durum doğurdu. Prensin bir yazarı eserlerini kitapçıdan satın olarak desteklemesi ile o yazarı doğrudan himayesine alarak desteklemesi aynı şeyler değildi. Zanaatkarlar ve aristokratlar, köylüler ve prensler, tek ve anonim bir burjuva toplumunun kuralların tabi idiler. İddialarının evrensel oluşu, bu toplumun başta gelen özelliklerinden biriydi.

(Öte yandan) sorun, bu evrenselliğin gerçeklikten ziyade söylemsel olarak daha etkileyici olmasıydı. Pratikte, yeniden düzenlenen toplumda baskın olan (sınıf) burjuvaziydi: Pratikteki bu baskınlık, burjuvazinin başarılarını sınırlayan bir etkendi... Almanya'da burjuvazinin baskınlığı, en sessiz ve anonim olduğu, şeklinin ve kurumlarının en doğal göründüğü yerde en etkindi. Buna karşılık, burjuvazinin fiili gücünün en ayan beyan olduğu, başarıların gürültülü bir şekilde kutlandığı ve piyasanın görünmez kuvvetlerinin ve hukuk devletinin daha özeldeki bir sınıf çıkarını perde arkasında tuttuğuna inanıldığı yerde burjuva baskınlığı en yararlanabilir durumdaydı. Bu noktalarda, burjuvazinin toplumdaki evrensel ve genel bir çıkarı temsil etme iddiası çıplak kaldı ve baskınlığının görünür hale gelmesi kendi amacını tehdit eder oldu. Bu yüzden, Almanya'daki burjuva devriminin ana paradoksu, devrimin başarıları daha açık seçik göründükçe, iddialarına daha sık meydan okunabilmesi ve muhaliflerin nişan alacakları hedefin daha görünür hale gelmesiydi (ss. 203-5).

Görüldüğü gibi, Blackbourn'a göre, Almanya'da "burjuvazi, başarısızlıklarının olduğu kadar başarılarının da kurbanı olmuştur" (s.206). Bu toplumun sorunlarını ve çelişkilerini, kapitalist sistemin kendisi yaratmıştır. 1873-1896 yılları arasındaki Büyük Bunalım, Alman ekonomisinde köklü dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Bunalım sonucunda ortaya çıkan ekonomik istikrarsızlıkla birlikte endüstride yoğunlaşma artmış, yatay ve dikey karteller kurulmuştur. Bunalımdan esas zarar gören büyük ve zengin iş çevrelerinden ziyade küçük üreticiler, küçük yatırımcılar ve işçiler olmuştur. Bu da, halkın gözünde kapitalizmin "doğal kanunlarının" pek o kadar doğal olmadığı izlenimini uyandırmış, güvensizlik ve tepkiye yol açmıştır.

Blackbourn, burada önemli olanın sadece kapitalist ekonominin doğal işleyişinde bir bozulmanın yaşanması değil, aynı zamanda bu bozulmanın gözle görülür bir hal olması olduğunu vurgulamakta ve iki önemli gelişmenin altını çizmektedir. Birincisi, burjuvazi yavaş yavaş kamuoyundan uzaklaşarak perde arkasına gizlenmeye başlamıştır. 1850'lerde burjuvazinin toplumsal liderlik iddiasının pratiğe döküldüğü yerler olan dernekler, birkaç on yıl içerisinde sınıfsal bir nitelik kazanmışlardır. Bu da diğer sınıfların bu gelişmeye tepki duymasına, köylülerin, işçilerin ve küçük burjuvazinin kendi derneklerini kurmaya girişmesine yol açmıştır. Böylece dernekler, sınıfsal bölünmelerin aşıldığı değil, yeniden üretildiği yerler haline girmiş ve sadece maddi çıkarlara dayalı baskı gruplarına dönüşmüşlerdir. Üyeliği artık sınırlı kesimlere açık, dar işlevli ve uzmanlaşmış örgütlenmeler haline gelen bu derneklerde, burjuvazi de bir tür

"sessizliğe" itilmiş ve içine kapanmıştır.[11] İkincisi, ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru devlet ve burjuvazinin kenetlenmesi söz konusudur. Örgütlü kapitalizm diye anılan bu dönemde devlet, gümrük tarifeleri ve dış siyaseti (Weltpolitik) aracılığıyla istikrarsız ekonomik büyümeyi bir raya oturtmaya, toplumsal huzursuzlukları ve çatışmaları önlemeye çalışmıştır.

Öte yandan, ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde hukukun sosyal çatışmalara sahne olması olasılığına karşı yasalar formel bir nitelik kazanmaya ve kapsamaları daralmaya başlamıştır. Yüzyıl ortalarında ilerici bir nitelik taşıyan "yasal kesinlik" geleneği Blackbourn'un deyimiyle "yasal pozitivizme" dönüşmüştür: Yani yasaların sosyal, ekonomik ve ahlaki açıdan taşıdığı önem azaltılarak daha dar ve sınırlı alanlara hapsedilmesi gereği duyulmuştur.

Almanya'da ondokuzuncu yüzyılda ekonomik, toplumsal ve siyasal alanlardaki gelişmelerin birbirine koşut gitmemesi ve bir eşitsizliğin mevcut olması, daha önce de söylediğimiz gibi geleneksel Alman tarih yazımında bu ülkeye ait bir farklılık olarak değerlendirilmiştir. Blackbourn'a göre ise bu olguda şaşılacak, Almanya'ya bu yüzden bir özgünlük atfedilecek bir şey yoktur. Çünkü zaten bu iki alanın -ekonomi ve siyaset- birbiriyle tam bir uyum içinde olmasını beklemek safdillik olacaktır. "Yalnızca vulger Marksistler (ve vulger anti-marksistler), hala toplumsal ve siyasal "'üstyapının', iktisadi 'altyapının' bir yansıması olması gerektiğine inanmaktadırlar" (s.240). Yazara göre önemli olan ve esas değerlendirilmesi gereken, bu alanlar arasındaki eşitsiz gelişimin Almanya özelinde aldığı belirli biçimdir. Blackbourn, "dinamik bir kapitalist ekonominin ve burjuva toplumunun başarısı, bir anlamda siyasal baskınlığı daha az gerekli kıldı" demektedir (s.241). Böyle bakıldığında ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında siyasal baskınlık, aynı zamanda burjuvazi tarafından daha az istenen bir durum halini almaktadır. Bu dönemde devlet müdahale mekanizmalarıyla bir tampon ve yumuşatıcı güç görevini görmüştür. Özellikle 1871'den sonra devlet ve ekonomi arasında simbiyotik bir ilişki söz konusudur: devlet, uygulamalarında ticaret odalarının tavsiyelerine gerek duyarken, iş çevreleri de, toplumsal çatışmaların üzerinde bir devlet otoritesi imajından yararlanmıştır. Dahası devlet yalnızca kapitalistlerin karlarını güvence altına almakla kalmamış, genelde toplumsal düzenin sağlanması ve bu amaçla, yeni yasal, eğitsel ve başka kurumsal düzenlemeler doğrultusunda önemli adımlar atmıştır. Bu sebeplerden ötürüdür ki, 1870'lerden sonra ekonomide devlet faaliyetlerinin ön plana çıkması, burjuvazinin güçsüzlüğü olarak görülmemeli, bilakis bu faaliyetlerin kimin yararına ve niçin yapıldığı düşünüldüğünde onun güçlülüğüne yorulmalıdır. Bu dönemde burjuvazi "ikti-

(11) Bu noktadan hareketle, Blackbourn Almanya'da burjuvazinin feodalleşmesi argümanını sorgulamakta ve bu olguyu şöyle değerlendirmektedir: Zenginlik, giyim tarzı ve etiket, yüzyılın sonuna doğru burjuvazi için kendini diğer sınıflardan ayırdedici unsurlar haline gelmiştir. Burjuvalar, Junker toprakları ve soyluluk ünvanları satın almaya ve aristokratik tarzda bir yaşam sürmeye başlamışlardır. Geleneksel yazımda, bu aristokrat yaşam tarzının burjuvalar arasında hüküm sürmeye başlaması, burjuvazinin yeniden feodalleşmeye başlaması olarak nitelenmiştir. Oysa Blackbourn'a göre, feodalleşme "burjuva toplumunun geçirdiği dönüşümün bir sonucu olarak görülmelidir" (s.230). Yani, bu dönemde şeklen Junkerler'le uzlaşır gibi görünen burjuvazi, aslında bu yolla kendini diğer toplumsal sınıflardan, başta küçük burjuvaziden ve işçi sınıfından, tecrit etme yolunu seçmiştir.

dar ve yönetme isteminde bulunanların saygı duyması gerektiği bir güç" halini almıştır (s.251).

Bu noktada Blackbourn, Alman burjuvazisinin sosyal ve ekonomik alandaki başarılarıyla siyasi alandaki faaliyetleri arasında bir ayrım yapılması gerektiğini vurguluyor: Birinci alandaki başarılar daha dayanıklı ve burjuvaziyi birleştirici nitelikte olmuş, devlet bu alanda burjuvazinin gücünü kabul etmiştir. Siyasi alandakiler ise sınırlı, kırılgan ve burjuvaziyi bölücü bir nitelik kazanmış; burjuvazi bu alanda güçlü bir devlete ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla, daha önce de söylenildiği gibi, bu dönemde Almanya'da burjuva otoritesi, en açık ve görünür olduğu yerde, yani kamusal alanda ve siyaset sahnesinde, en yaralanabilir durumdadır. Bu zaafın temellerini, Blackbourn, burjuvazi içindeki siyasi bölünmelerde ve burjuvazinin diğer sınıflarla olan ilişkilerinde görmektedir (s.260).

Dernek faaliyetlerinde sosyolojik düzeyde bir birlik arzeden burjuvazi, siyasi düzeyde ekonomik, mesleki, bölgesel ve dini farklılıklara göre bölünmüştür. Yazara göre, bu bölünmeler, 1871 sonrasında daha belirgin bir hale gelmiştir. Bölünmelerin en büyük kurbanı, burjuvazinin kendini hem liberal hem de milliyetçi olarak niteleyen kesimi olmuştur. Milliyetçilik 1870'lere kadar, siyasetin üzerindeki milli bir dava olarak görülürken, o tarihten sonra bu görüşbirliği yok olmuştur. Katoliklerin, solcu liberallerin ve milliyetçi liberallerin farklı farklı milliyetçilik anlayışları ortaya çıkmıştır.

1890'lara varıldığında milliyetçilik artık bir siyasi çatışma kaynağı haline gelmiştir. Bu dönemde, politikanın anlamı değişmiş, siyasete katılım artmış ve bununla bağlantılı olarak da burjuvazinin toplumun genel çıkarlarını temsil etme iddiası ateş altında kalmıştır. Bölünmelerin ötesinde, siyaset sahnesinde burjuvazi, alt sınıfların saldırılarına da açık bir hale gelmiş; işçi sınıfı, küçük burjuvazi ve köylüler, burjuvaziye karşı siyasi düzlemde örgütlenmişlerdir (s.266).

İşçi sınıfı, Sosyal Demokrat Parti (SPD) etrafında toplanmıştır. Blackbourn'a göre, siyasi düzeydeki bu örgütlenme, fabrika düzeyinde işçi örgütlenmesinin bastırılmasının bir sonucu olmuştur (s.268). Yüzyılın sonuna doğru yaşanan iktisadi gelişmenin niteliği, yalnızca işçi sınıfıyla ilgili bu sonucu doğurmakla kalmamış, aynı zamanda burjuvazi içerisinde katmanlaşmalara da yol açmıştır. Sanayide ve ticarette özellikle 1871 krizinden sonra görülen yoğunlaşma, küçük burjuvazinin siyaset sahnesinde ayrı bir kamp olarak ortaya çıkmasına ve örgütlenmesine neden olmuştur (s.270). Küçük burjuvazi, ekonomik taleplerini (yeni bir vergi sistemi, yeni bir lonca sistemi, sübvansiyonlar, haksız rekabete karşı yeni yasalar, ihale sisteminde değişiklikler), giderek daha geniş bir tabana yayılan siyasi örgütler aracılığıyla dile getirirken, burjuvazinin liberal kesimi bile bu durum karşısında sessiz kalamamıştır. Toplumun genel çıkarlarını temsil etme iddiaları eleştirilerin hedefi haline gelen liberal partiler, Blackbourn'un ifadesiyle "kasabın ve fırıncının günlük şikayetleriyle de ilgilenmek zorunda kaldılar" (s.271). Kapitalist gelişmenin mantığına ters düşen taleplerle sesini duyuran küçük burjuva muhalefeti, sosyalist olmayan bütün partileri içine alma eğilimi göstermiştir. Özellikle Prusyalı Junkerler, bu durumdan faydalanarak toprak sahibi muhafazakarların temsil edildiği partilerin siyasi desteğini artırmaya çalışmışlardır. Blackbourn, birçok tarihçinin, Almanya'da o dönemde

pre-kapitalist kalıntıların bulunduğunu vurgulamak için bu nokta üzerinde durduğunu belirterek, aslında yalnızca toprak sahipleri değil, sosyalist olmayan bütün partilerin aynı antikapitalist söyleme zaman zaman başvurduklarına işaret etmektedir (s.271).

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru hızlı ve eşitsiz ekonomik gelişmeyle birlikte, tarım tamamiyle dünya piyasasının bir parçası haline gelirken, köy ekonomisi kendi kendine yeterli olma niteliğini kaybetmiştir. Bu koşullar altında gelir dalgalanmaları, maliyet artışları gibi zaten varolan sorunlar daha da ağırlaşmış ve köylünün huzursuzluğu su yüzüne çıkmıştır. İşçi sınıfı ve küçük burjuvazi gibi, başlangıçta üretim ve dağıtım noktasında örgütlenmeye çalışan köylülerin girişimi, kooperatiflerde ifadesini bulmuş fakat birkaç tarım ve hayvancılık kolu dışında başarılı olamamıştır. Bu durumda, köylüler ve şikayetlerini ve taleplerini siyasi düzeyde dile getirmeye başlamışlardır. Blackbourn, burada da, tarihçilerin, köylülerin siyasi örgütlenmesine "antimodern" bir nitelik atfettiklerini vurgulayarak, aslında köylülerin siyasi söyleminin, borsa simsari, avukat ve veteriner gibi kapitalist sisteme ait öğelere olduğu kadar aristokratlara da karşı olduğunun altını çizmektedir (ss.272-273).

Blackbourn, 1870'ler sonrasında Almanya'da siyasetin evrimini özetlerken, burjuva toplumunun "kendi silahları kullanılarak saldırıya uğradığını" vurgulamaktadır. Haberleşmenin kolaylaşması, dernek kurma özgürlüğü ile hızlı ekonomik ve sosyal değişim, toplumun genel çıkarlarını temsil etme iddiasını burjuvazinin elinden almıştır. Blackbourn, yüzyılın sonuna doğru değişen siyasetin üç önemli kaynağı olduğunu belirtmektedir: Birincisi, ekonomik ve sosyal çatışmalar, siyasi düzeye yansımıştı. İkincisi, bütün erkeklere oy hakkı verilmesi ve dernek kurma özgürlüğü, bu çatışmaların kamusal alanda ifade bulmasını sağlamıştı. Üçüncüsü, herkese oy hakkı verilmesine rağmen, gerçek bir parlamenter hükümet yoktu (ss.275-276).

Yazar, bu ortamda parlamenter reform yapılmasının söz konusu olamayacağını söylemektedir. Çünkü böyle bir reform sonucunda tabanın her kesiminden gelen toplumsal muhalefetin dizginlenmesi çok güçleşecekti. Ayrıca, sosyalist olmayan partilerin kendi aralarındaki siyasi bölünmeler, bu partilerle SPD arasındaki görüş farklılıkları ve bütün partiler ve parlamento ile hükümetler arasındaki sorunlu ilişki, reform yapılmasını engellemekteydi.

Toparlanacak olursa, varolan toplumsal düzene karşı işçi sınıfının, köylülerin ve küçük burjuvazinin yürüttüğü muhalefet, Almanya'da yaşanmış olan burjuva devriminin başarısının tescilinden başka bir şey değildi. Bu bağlamda, ondokuzuncu yüzyıl Alman toplumunun yaşadıkları İngiltere ve Fransa'da yaşananlardan farklı değildir. Hatta başkalarının yaptığı gibi İngiltere ve Fransa deneyimi norm olarak alınacak olursa, "Almanya bir istisna olmaktan ziyade normun vurgulu bir versiyonunu oluşturmaktadır." (s.292) Çeşitli anayasal özgürlüklerin ve siyasi reformların getirecekleriinin kendilerinden çok daha geniş bir tabandan destek gören muhaliflerine yarayacağı ve kapitalist sınıf tarafından elde edilen kazanımların altını oyacağı bir ortamda, burjuva partilerinin bu siyasi değişikliklere karşı çıkması çok normaldir. Bu, ne onların güçsüzlüğüyle ne de aristokrasinin onlar üzerindeki 'manipülatif' gücüyle açıklanabilir.

IV.

Kitabın önemi, bize göre, Alman tarih yazımına getirdiği yeni bakış açısından kaynaklanmaktadır. Alman tarihine olan geleneksel yaklaşımlar hep geçmişi bugünün gözlükleriyle değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımlar, geçen yüzyıldan 1933'e kadarki Alman tarihine baktıklarında her olayda faşizmin yükselişinin yazılı olduğunu görmüşlerdir. Bunu yaparken temel kaygıları, 1945'ten sonra yaşanan her şeyi, faşizm ve faşizm öncesinin boyunduruğundan kurtarmaya çalışmak olmuştur. Blackbourn ve Eley ise, Almanya tarihinin, 1933'ün 1871'den hatta 1848'den belli olduğu "tek yönlü bir yol" olarak görülmemesi gereğinin önemle altını çizmişlerdir. Yazarlara göre, Ondokuzuncu Yüzyıl Almanyası'nın tarihinin "bir ucu açıktır" ve faşizm bu ülke için hiçbir zaman kader olmamıştır. Bu bağlamda, Alman tarihine bakılırken baskın olan ve genel kabul gören negatif Sonderweg yaklaşımı da oldukça kısır kalmakta ve hatta "geçmişle şimdi arasındaki bağların anlaşılmasını engelleyebilecek bir tehdit" oluşturmaktadır.

Almanya tarihi de diğer ülke tarihleri gibi karmaşıktır; önceden tahmin edilebilirlikten, bilinebilirlikten uzaktır. Çok çeşitli toplumsal güçler -burjuvazi, aristokrasi, köylüler, işçi sınıfı, küçük burjuvazi- Almanya'nın ondokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıl tophlumsal formasyonu içerisinde yerlerini almışlardır. Üstelik, Almanya'da kapitalist üretim biçimi geçen yüzyıl boyunca nasıl yavaş yavaş feodal üretim biçiminin hareket sahasını elinden almışsa, burjuvazi ve proleterya da bu toplumsal formasyon içerisinde güç dengesini kendi lehlerine çevirmişlerdir. Bu dönemde burjuvazi, varolan koşullar içerisinde tercihini parlamenter demokrasiden yana değil, otoriter bir yönetimden yana kullanmıştır. Ortada burjuvazi vardır, ama demokrasi yoktur. Dolayısıyla burjuvazi her yerde, her toplumda ve her koşulda liberal demokratik bir düzenin şaşmaz bir savunucusu ve taşıyıcısı olarak örme önyargısından kurtulunması gerekmektedir. Daha genel olarak, iktisadi ve toplumsal değişimlerin ne tür siyasal değişimlere yol açacağının ve bu değişimlerin öznelerinin kimler olacağının önceden kestirilebilmesi mümkün değildir. Bu anlamda, determinist bir tarih anlayışının da açıklayıcı olmaktan uzakta bulunduğu ortadadır. Burada vurgulanmak istenen, kesinlikle tarihte "bazı" olayların kazara meydana geldiği değil, ancak tarihte olumsallık öğesinin gözden kaçırılmamasının gerekli olduğudur.

"İnsan, Aile, Kültür" Üzerine

Ayşe Öncü

İnsan, Aile, Kültür/Çiğdem Kağıtçıbaşı/
Remzi Kitabevi/140s.

Aile "sorunu", 1980'ler Türkiyesinde çok konuşuldu, siyasi gündem maddesi haline geldi, şuralar toplandı, "milli" meselemiz olarak günlük gazetelere manşet olacak "haber" niteliğine büründü. Aile üstüne söz söylemek, ya da söylememek, siyasi tavır almak anlamını kazandı. Farklı siyasi düşünce akımları arasında ince-kaba çeşitli ayrımları görebilmek için, aile konusunda yazılıp çizilenlere göz gezdirmek yeterli oldu.

Böyle bir ortamda, Çiğdem Kağıtçıbaşı'nınson kitabını okumak, taze bir nefes almağa benziyor. Oh, dedirtiyor insana adeta. Ve aile "sorunu" etrafında süregelen güncel tartışmaların ne denli kısır döngüler içine hapsolduğunu hatırlatıyor.

Kağıtçıbaşı, *İnsan, Aile, Kültür* başlığı altında, son birkaç yıl içinde uluslararası sempozyumlara sunduğu, yurtdışında yayınladığı makalelerini bir araya getirerek Türkçeleştirmiş. Kendi anlatımıyla, sosyal psikoloji alanında evrensel kabul gören kavramlaştırmaları sorgulayan, yeni bakış açıları üretmeğe çalışan, okuyucuyu birlikte düşünmeye davet eden bir dizi "deneme" içeriyor.

Kitabın içeriği ile biçimi yakından ilişkili. Biçimi derken, aslı yabancı dilde hazırlanmış, uluslararası bir okuyucu kitlesine seslenen çalışmalardan oluşmasını kastediyorum. Bu yönüyle kitap, 1980'li yıllarda Türk akademisyenleri arasında billurlaşan ayrımları çok somut bir biçimde belgeliyor. Eskiden, çok değil on yıl kadar önce, yabancı dil bilmek, uluslararası yayınları izleyebilmek, araştırma alanında yurt dışında süregelen yenilikleri uygulayabilmek gibi ölçülerden söz edilirdi. Akademisyenler, bu ölçülere az ya da çok yakın gelenlerden oluşurdu. 1980'ler giderek keskinleşen bir kutuplaşmayı beraberinde getirdi. Bir uçta, ders kitabı yazan, daha doğrusu ders notlarını kitaplaştıran öğretim üyeleri çoğunluğu oluştu. Öğrenci sayıları altında ezilen, araştırma için zaman ve fon bulsa, piyasa mekanizmalarını dengeleyen üniversite basımevlerinin fiilen durduğu bir dönemde çalışmalarını yayınlaması zor olan bu kesim için, fazla seçenek olmadığı da açık. Diğer uçta ise, yabancı dilde yayın yapan, araştırmalarını uluslararası gündemin önde gelen konuları bağlamında tanımlayan ve

böylece Türkiye dışında bir okur kitlesine seslenebilen "uluslararasılaşmış" bir akademisyen grubu var. Toplumbilimlerinde bu kutuplaşmanın çelişkili sonuçlarını şimdilerde yaşıyoruz. Artık yeni bir "tercüme" dönemi başladı. Türk toplumbilimcilerinin 1980'li yıllarda yurt dışında yayınladıkları çalışmaların Türkçeleştirilmesi süreci.

Uluslararası toplumbilim çevrelerinde sivrilmek ve etkin olabilmek için, salt Türkiye özeline eğilmenin yeterli olmadığı açık. Araştırıcının sorunsalını toplumlar ve kültürler arası karşılaştırmalar bağlamında tanımlayabilmesi, Türkiye özelini uluslararası toplumbilim gündemindeki tartışmalar çerçevesinde anlamlı kılabilmesi gerekiyor. Kağıtçıbaşının son kitabında yer alan çalışmalar, bu tür bir çabanın ürünü. Aile konusunu, insan-toplum-kültür ilişkileri etrafında süregelen teorik ve epistemolojik tartışmalar içine oturtmayı amaçlıyor. Sorunsalı, Türkiye'de aile değil, farklı toplum ve kültürlerde ailenin gösterdiği çeşitliliği kapsayacak bir model arayışı. Değişik ülkelerde yapılmış araştırmaları kapsayan çok zengin bir aile literatüründen yola çıkarak sosyal psikolojinin "Batı" odaklı değişme kuramını sorguluyor; yeni bir sentez arayışı içinde kendi eski çalışmalarının kuramsal özeleştirisini yapıyor. Taze bulgular sunmak yerine, "bilinenin" içinden farklı sentezler üretmeğe, yerleşik düşünce kurgularının mantığı içinde görünmeyeni ortaya çıkarmaya çalışıyor. Bu nitelikleriyle Kağıtçıbaşının son kitabı, yazarın daha önceki araştırma ve yayınlarından, özellikle 1980 öncesi çalışmalarından oldukça farklı bir yaklaşım sergiliyor. Kendi kendini sorgulama aşamasına gelmiş bir akademisyenin, olgunluk dönemi ürünü olarak nitelendirilebilir.

Kağıtçıbaşı'nın daha önceki çalışmalarını izleyenler, yazarın doğrudan doğruya Türkiye'nin sorunları ve Türk ailesi üstünde yoğunlaşan pek çok araştırma ve yayını olduğunu hatırlayacaklardır. Bunlara teker teker değinmek mümkün değil. Bir bütün olarak bakıldığında, hepsinin ortak bir sorunsala yöneldiği, kişilik sistemi, aile sistemi ve sosyal sistem arasındaki ilişkiler üstünde odaklaştığı söylenebilir, şimdi olduğu gibi. Ancak 1960'lı ve 1970'li yıllarda gerçekleştirdiği araştırmalarda, yazar bu ilişkileri temelde "modernleşme kuramının" çerçevesinde yapılandırıyordu. Ailelerin çekirdekleşmesini ve bireysel ayrışmayı, sosyo-ekonomik değişmenin zorunlu bir sonucu olarak gören alışılagelmiş kalıpları zorlamayan, sarsmayan çözümlemelere gidiyordu. 1972'de *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları* başlığı altında yayınladığı İzmir araştırmasıyla başlayarak, 1981'de *Çocuğun Değeri: Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık* adlı kitabında bulgularını sunduğu yurt çapında araştırmasına değin, tüm çalışmaları bu doğrultuda yorumlara yer veriyordu.

Yazarın 1980 sonrası çalışmalarından örnekler sunduğu son kitabı ise daha kökten bir sorgulama sürecini yansıtıyor. Dünyanın çeşitli ülkelerinde ve Türkiye'de, insanlar-arası ilişkilerin ve aile örüntülerinin çeşitliliğine işaret ediyor ve bunların modernleşme kuramının beklentisi yönünde aynı doğrultuda değişmediğini vurguluyor. Batı toplumlarının tarihsel deneyiminde gözlemlenen insan ilişkilerinde ayrışma ve bireyselleşmenin, değişme sürecini yaşayan birçok başka toplumda görülmediğine işaret ediyor. Bu tür eleştirel bir bakış açısından yola çıkarak, değişmeyi "çeşitlenme" olarak yorumlayıp, bu çeşitlenmenin farklı boyutlarını ortaya koyan bir model geliştirme çabasına girişiyor. Kağıtçı-

başı'nın hangi noktadan başlayıp, nasıl yol aldığını aktarmak için kitabın farklı yıllarda yazılmış bölümlerine kısaca değinelim.

Kitabın "Bir Alternatif İnsan Arayışı" başlıklı ilk bölümü, temel psikolojinin ana kavram ve kuramlarının, söz gelimi kişilik kuramı ya da gelişim psikolojisinin temel kavramlarının, Batı toplumunda baskın orta sınıf kültürü dışında ne denli geçerli olduğu sorusuyla başlıyor. "Batı-odaklı" genellemelerinin evrenselliğinin sorgulanmaya başlaması, toplumbilimlerinin bazı dallarında, özellikle antropoloji ve sosyolojide epey gerilere gidiyor. Psikoloji de ise çok yeni. Toplumlar arası, kültürler arası tüm değişkenliğe karşın, "insan psikolojisinin" evrensel kalıpları olduğu yargısı bugün hala yaygın kabul görüyor. Kağıtçıbaşı'nın belirttiği gibi, "Psikoloji hep evrensel bir bilim olmayı amaçlamış olduğundan, kuram ve bulgularının, daha çok Batı kültürüne özgü olabileceği göz ardı edilerek, kültürler arası geçerlilik taşıdığı varsayılmıştır." Yazar, psikoloji disiplinin kişiyi kavramlaştırırken nasıl Batı kültürünün ürünü bir "insan modelinden" yola çıktığını, Türkiye dahil çeşitli ülkelerde yapılmış araştırmaların çelişkili bulgularını tartışarak aktarıyor, açıklıyor bizlere. Psikolojinin evrensel kurallar geliştirme iddiasını sarsmağa çalışıyor. Hemen eklemek gerekir. Bugün akademik psikolojinin kalelerinde, dünyanın belli başlı üniversitelerinde, bilimsel forumlarda, çeşitli dillere tercüme edilen ders kitaplarında evrensel geçerliliği olduğu varsayılan bir çok temel kavramın kültürel özgünlüğünü savunmak, tüm bir disiplinin temellerini sorgulamak anlamına geliyor. Henüz genel psikoloji disiplinin bu tür kökten eleştirilere açık olduğunu söylenemez. Nitekim Kağıtçıbaşı son yıllarda çeşitli uluslararası toplantılarda ısrarla ve cesaretle sürdürdüğü hücumlarıyla, giderek güçlenen eleştirel bir akımın, kültürlerarası psikolojinin sivrilen isimleri arasına girdi ve 1990'da Kültürlerarası Psikoloji Derneğinin başkanı seçildi.

Temel psikolojik yapı ve süreçlerin hangileri evrenseldir, hangileri kültüre bağımlıdır? Bu soru etrafında yoğunlaşan epistemolojik tartışmalar, kitabın "Psikoloji ve Kültür" başlıklı ikinci bölümünde yer alıyor. Pozitivist ve kültürü bireylerin tutumlarına indirgeyen dar bir "gerçekçilik" anlayışına tepki olarak gelişen görecelik ve yorumculuk (hermeneutic) akımlarının, kültürlerarası psikolojinin kendi içinde nasıl karşıt eğilimlere yön verdiğini, yerel psikolojiler/evrenselcilik zıtlaşmalarını aktararak açıklıyor yazar. Ve bu epistemolojik tartışmaların ışığında, kendi özgün sorunsalına, toplumsal değişim süreci içinde insan-aile-kültür ilişkilerinin yeniden kavramlaştırılmasına yöneliyor.

Türkiye ve Türkiye benzeri ülkelerde sosyo-kültürel-ekonomik değişme, Batı toplumlarının endüstrileşme süreci içinde şekillenen insan/aile ilişkilerinden nasıl ve ne anlamda farklı örüntülere yol açabilir? Yazarın Batı prototipini oluşturan ayrışmış, bireyselleşmiş ailenin zaman ve mekanla sınırlılığına, hatta Batı toplumlarında bile baskın orta sınıf kültürüne özgü oluşuna işaret ettiğini söylemiştik. Modernleşme kuramının öngördüğü tek tip bir "geleneksel" aile ve bunun karşıtı tek tip bir "modern aile" varsayımını bir kenara bırakıp, çeşitliliği ön plana almanın gereğini savunuyor Kağıtçıbaşı. Ancak görecilik akımının "gerçekliğin" her bir kültür için tek olduğu, her kültürün tamamen kendine özgü kavramlarla algılanabileceği kabulünü de eleştiriyor. Kültürler arası çeşitliliğin evrensel kavramlarla irdelenebileceğini, başka bir anlatımla, değişkenliğin kuramının yapılabileceğini savunuyor.

Kağıtçıbaşı'nın geliştirdiği model, kültürlerin sistemli incelenmesinde temel bir boyut olarak, bireycilik-toplulukçuluk üstüne bina edilmiş. Kitabının "Neden Bireycilik/Toplulukçuluk?" başlıklı üçüncü bölümünde, bu boyutun ekonomik gelişmişlik düzeyi ve sınıf değişkenlerinin basit bir yansıması değil, farklı kültürel ortamların doğurduğu ve beslediği, görece bağımsız bir değişken olduğunu gösteren pek çok araştırmanın bulgularını aktararak savunuyor. Aile-içi karşılıklı bağımlılıklar ve dayanışma ilişkilerinin, kırsal-kentsel ve sosyo-ekonomik farklardan en az etkilenen kültürel süreçler olduğuna işaret ediyor. Özellikle çocuk yetiştirme ve disiplin tarzları üstünde odaklaşan "Türkiye'de Çocuk Yetiştirme, Uluslararası Göç ve Uygulamalı Bir Araştırma" başlıklı bölümde ise, temelince "bağlılık kültürü" ya da "topluluk kültürü" olan ailelerde, sosyo-ekonomik koşullar gereği maddi bağımlılıklar azaldığı halde yakın duygusal ilişkilerin ve bağımlılığın sürdüğüne işaret ediyor.

Kitabın son ve esas ağırlıklı bölümünde sunulan genel modelde ise değişme, her biri kendi içinde bir değişkenler demeti oluşturan dört ana parametre etrafında kavramlaştırılmış; a) ailelerin farklı yaşam koşulları, b) çeşitli aile yapıları, c) aile-içi ilişkiler dinamiği, c) sosyalleşme değerleri. Model, bu parametreler çerçevesinde çeşitli "aile sistemleri" tanımlanmasına olanak veriyor, ayrıca sosyo-ekonomik değişim süreci içinde doğabilecek farklı, yeni bileşimlere yer veriyor. Bu nedenle zorunlu "determinist" bir değişme çizgisi yerine, zaman ve mekana bağlı olarak farklı değişme kalıpları öngören bir model ortaya çıkıyor. Kağıtçıbaşı, bu değişme kalıplarından en yaygın olarak gözlemlenen üçünü, kendi özgün çalışmaları yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde yapılmış pek çok araştırmanın bulgularından yola çıkarak kapsamlı bir biçimde ele almış.

Kısa bir tanıtım yazısı kapsamında, Kağıtçıbaşı'nın önerdiği kuramsal modele ancak kaba hatlarıyla, çok yüzeyde dokunabildim. Aynı şey kitabın tümü için de geçerli. 140 sayfa içinde, temel psikolojinin eleştirisinden, epistemolojik tartışmalara, makro-düzey değişme ve gelişme kuramlarından, dünyanın çok çeşitli ülkelerinde yapılmış mikro-ölçekli araştırma bulgularına kadar uzanan kapsamıyla bu incecik kitap gerçek bir "tour de force". Bütün bölümleri çok yoğun, her bir paragrafı kuramsal tartışmanın gereksiz kıldığı betimleyici ayrıntılardan ayıklanmış, çok sayıda araştırma ve yazara sadece parantez içinde atıf yapıp geçen, az sayfada çok bilgi aktaran yazılar. Göz gezdirmek değil, okumak gerek. Esas önemlisi, tartışmayı davet eden bir kitap.

Bu küçük-ağır kitabın okuyucu tartışmaya davet ettiği sorular, aile konusuyla sınırlı değil. Günümüzde sosyal disiplinlerin kapsamına giren tüm dallarda, yapısalcığın ve pozitivizmin öngördüğü evrensel doğrular arayışına karşı çok güçlü eleştirel akımlar var. Her araştırıcı, hangi akademik disiplinden olursa olsun, hangi konuda çalışırsa çalışsın, bu eleştireler ışığında neyi, neden araştırdığını, yeniden köklü bir sorgulama süzgecinden geçirmek zorunda. Bu bakımdan Kağıtçıbaşı'nın kitabı sadece psikolog ve sosyal psikologları değil, tüm toplum "bilimcileri" nasıl ve ne anlamda "bilim" yaptıklarını bir kez daha düşünmeğe zorluyor.

Toplum ve Bilim

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

42

Ayata *Salon Kullanımı* Duben *Osmanlı İstanbul'unda Evlilik ve Hane Kurma* Divitçioğlu *Kök Türk Efsaneleri* Doltaş *İletişim. Yazın Metni ve Göstergebilim* Cangızbay *Türkçe Okuma-Yazma Öğretimi* Üskül *Sıkıyönetim Uygulamaları* Çağlar *Demokrasi Krizi* Cezar *Süleyman Penah Efendi* Rodrik *İhracat Patlaması* Hassan *Kesbsiz Tâ O Kadar Cehi Olmaz* Ersanlı *Yirmi Yılın Tadı* Somer *31 Mart* Toprak *Hürriyet'in İlanı*

43/44

İslamoğlu-İnan *Köylüler* Yerasimos *Pontus Meselesi* Divitçioğlu *Türk Bütüncül Erken Devleti* Cocoullos *Yunanistan'da Kadınlar* Vergin *Pozitivist Optimizm* Şenatalar *ABD '88 Başkanlık Seçimi* Bostanoğlu *Konut Sorunu* Gürsel *Türk Edebiyatında Yahudiler* Özsöy-Taylan *Dilbilim ve Çeviri* Millas *Türk-Yunan "Birliği"* Toprak *II. Meşrutiyet'te Kadın Dernekleri*

45

Macit Gökberk ile Söyleşi Pamuk *Niyazi Berkes ve İktisat Tarihi* Aksoy *16. Yüzyıl İngiliz Tiyatrosu* Ortaylı *"Doğum Kontrolü"nün Hikâyesi* Cangızbay *Gurvitch Sosyolojisi* Sayar *İdris Küçükömer Hocamız* Kıran *Bir "İlan"ın Anlamlandırılması* Çakman *Reaganomics ve Miras*ı Çakır *Osmanlı Türk Kadınları Esirgeme Derneği* Arat *"Kadınlar İçin" Siyasetin Önemi*

46/47

Adanır *Güneydoğu Avrupa'da Gelenek ve Kırsal Değişim* Toprak *Tanzimat ve Çağdaş Türkiye* Yeldan *1979-1983 Türk Yapısal Uyum Programı* Menard *Örgütler Neden Vardır?* Ayata *Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman* Hekimoğlu *Modernleşme ve İstikrarsızlık* Üstel *İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölativizm İkilemi* Richert *Çoğunluğun Sorunu Azınlıklar* Gürsel *Ziya Gökalp'in Milliyetçiliğinde Epik Söylem* Kitsikis *Bilimsel Düşünce ve Rönesans Ruhu* Millas *Dimitri Kitsikis'in Yanıtına Not*

48/49

Unat *Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm* Kağıtçıbaşı *Psikoloji, Kültür ve Sosyal Değişme* Özdalga *Türkiye'de Bir Sosyolog Olmak Üzerine* Doğruel *İstikrar Politikaları Altında Sanayileşme Hedeflerinin Değişimi* Doğruel *Tarımda Teknolojik Değişme ve Başlangıç Koşulları* Buğra *İş Yaşamındaki Belirsizliğin Siyasal Kaynakları* Berktay *Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliği* Aktüre *19. Yüzyılda Menteşe Sancağı* Sirman *Köy Ünitesinin Tanımlanması* Akşit *Güneydoğu Anadolu Sulama-Kalkınma Projeleri* Köksal-Kara *1980 Sonrasında Yerel Siyaset* Varol *Yerel İktidar Yapısında Değişim Eğilimleri* Seymen *Küçük Ölçekli Üretimin Yapısı* Ayata *Buldan Dokuma Sanayii* Şenyapılı *Planlama Açısından Gecekondu Olgusu*

50

Divitçioğlu *Karluklar'dan Karahan'lılara* Tekeli *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu* Fişek *Cinsiyet Konumu ve Psikoloji: Eleştirel Bir İnceleme* Alkan *Tanzimat'tan Sonra Kadın'ın Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine* Ayata *Kasabada Politika ve Politikacı* Mazıcı *Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması* Tarhanlı *İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine Bazı Düşünceler* Aydın *Edward Said'in Oryantalizm'i Üzerine* Kurdakul *Boğdurularak Öldürüldüğü Yüzdördüncü Yılı Nedeniyle Osmanlı Basınında Midhat Paşa*

51/52

Sonat *Sınır Sorunu ve Büyüme* Eser *Bir "Anayasal Reform" Önerisi* Eren *Piyasa Sosyalizmi* Çeçen *Sosyal Demokrat İktisat Politikaları* Güneş-Ayata *Gecekondularda Kimlik Sorunu* Peker *Türkiye'de Nüfus Politikası (1980-88)* Akşit *Çocuk Ölümlerinde Anne Eğitiminin Rolü* Millas *Türk Edebiyatında Yunan İmajı* Gülalp *Ulusal Kimliğe Karşı Dinci Kimlik* Tekeli-İlkin *Mustafa Celâleddin Bey'in Mükâleme Adlı Risalesi* Şeni *Türk Efsanelerinde İstanbul* Aksoy *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış'ın Çeşitli Yönleri*

53

Arat *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi* Kandiyoti *Kadın, İslâm ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* Özbay *Türkiye'de Kadın ve Çocuk Emeği* Kabasakal *Kadınlar, Örgütler ve Güç Dağılımı* Göle *Batı Modernizmi ve Post-Feminizm* Parla *Romanın Çıkışında Kadın* Smith-Smith *İstanbul'da Teori X ve Y* Türkcan *Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet* Boratav *Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası* Arın *Bir Yeni Anayasa Tasarımı Üzerine* Çakır *Osmanlı Kadın Dernekleri*

Birikim Yayınları